Feminismos negros
Una antología

Mercedes Jabardo (ed.)

Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate

traficantes de sueños
mapas

Feminismos negros

Una antología

Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins,
Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar,
Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

mapas 33

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

Primera edición: 1200 ejemplares, octubre de 2012
Título:
Feminismos negros. Una antología
Autoras:
Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar, Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate.
Traducción:
Mijo Miquel (capítulo 1 y 3), Ana Méndez (capítulo 2), Marta García de Lucío (capítulo 4, 5, 6, 7 y 8), Sergio Ojeda (capítulo 9) y Esperanza Mojica (capítulo 10)
Maquetación y diseño de cubierta:
Traficantes de Sueños [taller@traficantes.net]
Edición:
Mercedes Jabardo y Traficantes de Sueños
C/ Embajadores 35, local 6. C.P. 28012 Madrid.
Tlf: 915320928. [e-mail:editorial@traficantes.net]
Impresión:
Gráficas Lizarra
Carretera Tafalla, Km. 1
31292 Villatuerta
Tlf: 9480556410
ISBN 13: 978-84-96453-70-8
Depósito legal: M-33950-2012

Feminismos negros

Una antología

Sojourner Truth, Ida Wells, Patricia Hill Collins,
Angela Davis, Carol Stack, Hazel Carby, Pratibha Parmar,
Jayne Ifekwunigwe, Magdalene Ang-Lygate

Introdución y notas:
Mercedes Jabardo

Traducción:
Mijo Miquel, Ana Méndez,
Marta García de Lucío,
Sergio Ojeda y Esperanza Mojica

traficantes de sueños
mapas

Índice

Prólogo. ¿Por qué esta antología del feminismo negro en castellano?

Mercedes Jabardo Velasco

Publicar esta antología se ha convertido en una cuestión personal al tiempo que política. Puede leerse como otra aportación al (creciente) interés que los feminismos contra-hegemónicos están despertando en sectores cada vez más amplios de los movimientos feministas en España e incluso en círculos académicos. Pero es más que eso; en esta aportación hay también algo personal. Tal vez porque mi interés en los feminismos negros viene de lejos. En el año 2001 abrí la puerta académica a este tema en un curso de doctorado que entonces compartía con mi colega Soledad Vieitez en la Universidad Autónoma de Madrid.[1] Desde entonces y a lo largo de diez ediciones (a las que se han sumado muchos más cursos, conferencias y charlas) he ido presentando y debatiendo con mis alumnos y alumnas estos y otros textos. A través de estas lecturas y debates, he ido construyendo una aproximación personal al pensamiento feminista negro. A ello han contribuido, sin ninguna duda, las sugerentes aportaciones de mi alumnado, al principio sorprendido y después absolutamente fascinado por la particular mirada que las feministas negras estaban incorporando al feminismo, en general, o por los caminos que abrían a la comprensión de las estrategias de resistencia de los grupos dominados, así como a su reconocimiento. Afortunadamente algunas de aquellas

[1] Fruto de aquella colaboración surgió el texto «África subsahariana y diáspora africana: género, desarrollo, mujeres y feminismos» en el libro colectivo *África en el horizonte*, Madrid, Catarata, 2006.

(entonces) innovadoras lecturas ya no caben en esta antología. Digo afortunadamente, porque algunos de los textos clásicos del feminismo negro ya han sido traducidos al español y son de fácil acceso. La editorial que publica esta selección ha tenido mucho que ver en ello. En su primera y magnífica antología *Otras inapropiables* ya aparecían bell hooks y Avtar Brah, de quien también se ha editado otro clásico, *Cartografías de la diáspora*. Ambos están ahora en la bibliografía (en castellano) de mis cursos de postgrado. Tampoco se ha incluido, por las mismas razones, uno de los libros de referencia del feminismo negro (afroamericano), el también traducido *Mujeres, «raza» y clase* de Ángela Davis.

Pero presentar esta antología es también una cuestión política, que quiere en cierto sentido entroncar con una tradición de pensadoras y activistas negras. Éstas han contribuido a la historización del movimiento feminista así como a la creación de un sólido corpus teórico. Es una cuestión política porque la reivindicación de la historia del movimiento feminista negro es también un acto de reconocimiento frente a los procesos de oscurecimiento, ocultación y negación por parte del pensamiento feminista hegemónico. Si bien los textos más emblemáticos de autoras como Ángela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, Hazel Carby o Avtar Brah y sus aportaciones ya comienzan a ser de lectura obligada en los ámbitos académicos, la cuestión no es tanto si aparecen o no, sino desde qué categorías lo hacen. Y en su caso, quedan recogidas en ese cajón de sastre que son los feminismos post-coloniales, de resistencia, del Tercer Mundo o feminismos culturales. Desde unas posiciones en las que se cuestiona el feminismo hegemónico, el feminismo negro aparece como una corriente crítica dentro de estos feminismos, desposeído de toda de toda historia y de toda carga de movimiento político.

La apropiación de la historia por parte de los feminismos de las mujeres blancas ha despojado de su propia historia a los otros feminismos. Apropiándose de la memoria histórica se apropian también de la definición de la opresión así como del diseño de las estrategias políticas transformadoras. Anulando las historias particulares inventan una sola historia, la que ha protagonizado el movimiento feminista blanco desde el periodo ilustrado. Y desde esa historia, se legitiman como *el* movimiento feminista por excelencia. «La historia siempre da legitimidad a quien tiene un pasado político tan excelente en términos morales y políticos como lo tiene el feminismo», mantenía Rosa Cobo haciéndose eco de las palabras de Amelia Valcárcel, una de las filosofas feministas españolas más prestigiosas. Pero decía más, también esperaba el reconocimiento por parte de aquellos feminismos a los que desde esta posición condenaba a no-ser: «Me resulta insatisfactorio el escaso reconocimiento

a estos feminismos de mujeres blancas que hoy permiten edificar otros feminismos más atentos a las opresiones específicas». Y lo planteaban desde la soberbia de quien cree que tiene la voz y el análisis. Así al menos lo percibía la feminista negra, bell hooks:

> A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al sentimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras «el» análisis y «el» programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia —incluso aunque ésta no se dé de forma mantenida u organizada.[2]

La recuperación de la historia (de *su* historia) es, pues, absolutamente central. Así lo han entendido también las grandes teóricas del feminismo negro. En esta misma antología, lo dice con claridad Hazel Carby:

> La *herstory* de las mujeres negras está entretejida con la de las mujeres blancas pero esto no significa que sean las mismas historias. Tampoco necesitamos que las feministas blancas escriban nuestra *herstory* por nosotras, pues podemos hacerlo y estamos haciéndolo por nosotras mismas. Sin embargo, cuando ellas escriben su *herstory* y la llaman historias de mujeres, e ignoran nuestras vidas y niegan su relación con nosotras, ése es el momento en que están actuando dentro de las relaciones racistas y escribiendo así *his*toria.[3]

Esta antología es también una invitación a la escritura de una *Herstory* en mayúsculas, que no sólo incorpore la *herstory* de las mujeres negras (ésa que están escribiendo desde hace más de un siglo las mujeres negras) en un marco conceptual previamente construido, sino una *Herstory* construida dialógicamente. Éste es de momento uno de los grandes retos del feminismo, sobre todo del que se ha construido desde una posición hegemónica. Incorporar

---

[2] bell hooks, «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista», en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 45.

[3] Véase el artículo de Carby en este volumen.

a las otras en un discurso en el que se reconozcan. Entenderlas desde sus propios códigos. Sumar incluso esos códigos al discurso hegemónico que ya desde esa incorporación tiene que ser necesariamente distinto. Para eso, claro, hay que reconocerle a la otra la capacidad para pensar-se.[4]

Donna Haraway hablaba de una conexión mundial feminista, que planteaba como la esperanza de otro lugar:

> Este «otro lugar» adquiere existencia debido al movimiento feminista arraigado en la especificidad y en la articulación, no en identidades comunes ni en la suposición de un derecho o de una habilidad particular de «representar» a nadie. Lo «particular» en el movimiento feminista no recoge un individualismo liberal ni un aislamiento desolador de diferencias sin fin ni, mucho menos, un rechazo a la esperanza de un movimiento colectivo. Pero los medios y los procesos del movimiento colectivo deben ser imaginados y puestos en práctica según nuevas geometrías.[5]

La epistemología alternativa que Patricia Hill Collins propone para acercarse al pensamiento feminista negro nos permite imaginar esas nuevas geometrías.[6] Porque este enfoque permite a las mujeres afroamericanas llevar el punto de vista de las mujeres negras a mayores diálogos epistemológicos relativos a la matriz de dominación. Ella lo explica de una forma muy gráfica:

> Cada grupo habla desde su propio punto de vista y comparte su propio conocimiento parcial, situado. Pero dado que cada grupo percibe su propia verdad como parcial, su conocimiento es inconcluso. Cada grupo se transforma en el más capacitado para considerar los puntos de vista de otros grupos sin renunciar a la singularidad de su punto de vista o a las perspectivas parciales de otros grupos. Parcialidad, y no universalidad, es la condición para ser escuchado.

4 M. Jabardo, «Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración», en Suárez, Martín, Hernández (coord.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas,* XI Congreso de Antropología, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008, p. 51.

5 D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra. Feminismos, 1995.

6 Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, 2000 [1990].

Presentación de esta antología

Los textos y las autoras seleccionadas en esta antología están agrupados en cuatro apartados.

El primero, *Pioneras del feminismo negro*, sitúa al feminismo negro en perspectiva histórica, como movimiento político y como pensamiento, sentando las bases de lo que será el desarrollo posterior de ambas tradiciones y de sus intersecciones, así como sus relaciones problemáticas (y racistas) con el movimiento sufragista, cuyos cimientos contribuyeron a edificar las pioneras del feminismo negro en Estados Unidos. Con los textos de Sojourner Truth e Ida Wells, se introducen dos figuras relevantes en la genealogía del feminismo negro al tiempo que se subraya su filosofía, el reconocimiento como intelectuales de todas aquellas mujeres que dentro (Wells) o fuera (Truth) de la tradición académica han sido claves para generar pensamiento.

En el segundo, *Bases conceptuales del pensamiento feminista negro*, se introducen algunas de las autoras y textos que más han contribuido a lo que Patricia Hill Collins sistematizó como una epistemología alternativa y que han sentado las bases para leer las experiencias de las mujeres negras desde categorías teóricas propias. Comienza con un texto de la propia Collins, un capítulo de *Black Feminist Thought*, un libro que se ha convertido en un clásico del pensamiento feminista negro. Se complementa con las aportaciones de Ángela Davis, otro de los nombres claves del feminismo negro, que indaga, en su maravilloso texto, «I Used to Be Your Sweet Mama», en el blues clásico como uno de los discursos de resistencia de los grupos subalternos. E incluye un texto de Carol Stack, antropóloga blanca que, desde su origen de clase (trabajadora) y a través de una investigación de carácter etnográfico, consiguió penetrar en las lógicas del gueto negro y así entender y mostrar las estructuras familiares y comunitarias afroamericanas desde sus propios códigos. Estos textos se sitúan en una corriente del feminismo negro norteamericano que se orientó hacia la deconstrucción y reconstrucción de las categorías en las que se apoyaban las imágenes de deslegitimación de la familia negra, aquellas a través de las cuales se había presentado a las mujeres en la cultura dominante (*mammies, jezzabel, matriarcas, perceptoras de servicios sociales*). A través de los textos de Ángela Davis y de Carol Stack podemos profundizar en los ejes a partir de los cuales Patricia Hill Collins planteaba una epistemología alternativa, esto es, la articulación entre conocimiento, conciencia y empoderamiento.

Decodificando la categoría de «mujer» ofrecen a las mujeres negras nuevas imágenes en las que reconocerse y articulan un discurso que las identifica y al mismo tiempo las diferencia de los discursos feministas hegemónicos.

En el tercero, *Segunda Ola del feminismo negro. Diáspora y estudios culturales*, se presenta la línea de continuidad entre el feminismo negro afroamericano y el feminismo negro británico, al tiempo que —redefiniendo la categoría de mujer negra— se empiezan a introducir las mutaciones que se dan dentro del mismo paradigma. La elección de Hazel Carby y de Pratibha Parmar no es casual; tampoco los textos que se han seleccionado de cada una de ellas. Carby, con una trayectoria académica (y política) iniciada en el prestigioso CCCS de Birmingham y desarrollada en universidades norteamericanas, es uno de los eslabones que mejor ha ligado la tradición feminista negra norteamericana con el emergente feminismo negro británico de la década de los ochenta; y quien ha indagado de una forma más penetrante en las raíces de ambos a través del estudio de autoras y activistas afroamericanas de la segunda mitad del siglo XIX. El texto seleccionado, «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», es de hecho uno de los estudios de referencia del feminismo negro británico, y esto tanto porque sistematiza las críticas del feminismo negro al feminismo blanco a partir del cuestionamiento de algunos conceptos centrales de la teoría feminista —patriarcado, familia, reproducción— que se tornan problemáticos cuando se aplican a la familia negra; como por la producción teórica que genera y los debates que impulsa en el marco de las relaciones entre feminismo negro / feminismo blanco en el contexto británico. La aportación de Pratibha Parmar se enmarca en una tradición que ha contribuido a la redefinición de la categoría de mujer negra desde procesos de auto-identificación. Como Carby, pertenece a la generación que, en el marco del CCCS de Birmingham, articuló «raza» y género, desde el paradigma de los Estudios Culturales. Con una producción teórica que en los años ochenta contribuyó a la generación de pensamiento en el marco de los debates feminismo blanco / feminismo negro, Parmar es también referencia obligada en el campo audiovisual. El texto que presentamos, «Black Feminism: The Politics of Articulation», conjuga el análisis teórico con las referencias visuales. Se trata de un texto abierto que refleja, con una inusitada capacidad autocrítica, las contradicciones del movimiento feminista negro; y que, simultáneamente, apunta nuevos caminos, nuevas rutas de análisis e imaginativas estrategias de acción.

En el cuarto apartado, *Nuevas narrativas. Discurso postcolonial e identidades diaspóricas*, se incorporan las voces de quienes, desde posiciones inasibles por parte de las lecturas más clásicas dentro del pensamiento feminista negro, problematizan la(s) categoría(s) de mujer negra. Estas voces críticas están dando pie a procesos de recodificación de las mujeres de la diáspora negra y a la exploración de nuevas formas (discursivas) de presentar-se. Se han seleccionado dos textos de dos mujeres que, desde la postcolonialidad, introducen interrogantes y redefinen la cuestión identitaria en términos de identidades diaspóricas. Jayne Ifekwuningwe en «When the Mirror Speaks: The Poetics and Problematics of Identity Construction for Métisse Women in Bristol» explora la condición de «mestiza», alguien que comparte antepasados colonizados y colonizadores; y Magdalene Ang-Lygate, en «Charting the spaces of (un)location. On theorizing diaspora», también se sumerge —desde su condición de joven desposeída de sus raíces para adoptar la lengua, la cultura y el legado del país colonizador— en esos huecos que ni la sociedad hegemónica ni los grupos alternativos reconocen en la medida en que se trata de una naturaleza fluida, de difícil anclaje con categorías fijas, esencializadoras.

Previamente, y antes de dar paso a un diálogo directo con las autoras, se ha incorporado una introducción en el que todos los textos que aquí se presentan se colocan en contexto. Es también una excusa para que quien esto firma inicie ese diálogo con el feminismo negro a través del espejo que forman los textos y las autoras seleccionadas.

Yo también soy feminista negra

Como es de rigor, antes de dar paso a los textos, queda hacer explícita la posición de la persona que los propone. ¿Desde dónde está planteada esta antología? ¿Cómo y desde dónde están construidos mis vínculos con el feminismo negro?

Me acerqué al feminismo negro desde la intuición y la audacia de quien (también desde los márgenes) no se siente tan comprometida y condicionada por constreñimientos de tipo académico para encajar la realidad en compartimentaciones teóricas. Me acerqué al feminismo negro porque previamente me había acercado a la antropología desde un posicionamiento que seguía en cierto sentido la estela de antropólogos y antropólogas críticas, radicales

y comprometidas. Y, sobre todo, me acerqué al feminismo negro porque me conformé como la antropóloga que soy desde el trabajo de campo de mi tesis doctoral en una comarca del norte de la provincia de Barcelona, donde a comienzos de los años noventa del siglo pasado se estaba configurando una de las primeras comunidades de africanos en España.[7]

No fue, sin embargo, una aproximación premeditada. Ni la investigación que proyecté ni mis intereses tenían entonces una lectura feminista. Me interesaba reflejar el modelo de sociedad que se estaba conformando como consecuencia de los más recientes movimientos migratorios, a través del análisis de la intersección de dos lógicas, la construcción ideológica de la ilegalidad y los procesos de intensificación productiva en la agricultura. Ahí, en el centro, estaban los trabajadores agrícolas de origen africano, *los morenos del Maresme*, como comenzaron a ser re-conocidos a nivel local. Obviamente manifestaba interés por entender la estructura familiar / doméstica desde donde se posicionaban como trabajadores, pero ni la presencia de mujeres en las organizaciones domésticas era generalizada ni yo sentía especial interés por reflejar en mi trabajo las lógicas que operaban en el «espacio femenino».

Esta división generizada en la aproximación al campo modeló en cierto sentido los vínculos, los canales de comunicación que establecí con unos y otros. Por otro lado, el momento del ciclo migratorio en el que inicié mi investigación también condicionó en cierto sentido mi implicación en la realidad que estaba investigando. A aquellas antropólogas que comenzamos a estudiar la inmigración extranjera en los años noventa, la realidad o el contexto nos pidieron siempre un compromiso. En todos los foros —políticos, de debate, mesas redondas— investigadores e investigados compartíamos espacios. Entre todos también teníamos la sensación de contribuir a lo que sería el diseño de nuevas políticas migratorias — el plan de integración nacional y los planes de integración de las Comunidades Autónomas— y la necesidad de combatir con argumentos, datos empíricos y debates teóricos los discursos racistas que desde Francia comenzaban a penetrar en la sociedad española. En este escenario mis interlocutores en la comunidad africana también eran hombres, lo cual, reforzaba mis vínculos con ellos pero me alejaba de las mujeres.

7 M. Jabardo, *Ser africano en el Maresme. Migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*, Tesis de doctorado, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2001.

La comunicación, pese a ello, no fue siempre fácil. O por ser más precisa, fue aparentemente fácil. Existía. Pero solo en el nivel del discurso de quien está acostumbrado a ocultar su alma, de quien se muestra en el espejo que le revela el otro mundo. Du Bois mostraba ya a comienzos del siglo pasado esta dualidad en el alma del negro americano, una dualidad que se extiende a grupos y comunidades subyugados.

> El negro es una especie de séptimo hijo, nacido con un velo, y dotado de una segunda visión en este mundo [americano], que no le proporciona conciencia personal verdadera, sino que sólo le permite verse a sí mismo a través de lo que le revela el otro mundo. Es una sensación peculiar, esta doble conciencia, esta sensación de mirarse siempre a través de los ojos de los otros, de mensurar el alma con la mirada de un mundo que le mira con desdén jocoso y pena.[8]

En el Maresme me resultaba todavía más difícil traspasar el velo de las mujeres que el velo de los hombres. Y esto me distanciaba de mis colegas que, desde un enfoque de género, se acercaban a la migración femenina, y de las propias africanas, que veían a través de mí más lo que nos distanciaba que lo que nos aproximaba. Muchas de ellas me veían en cierto sentido masculinizada, en tanto más próxima en el discurso, en las reivindicaciones, a los hombres que a ellas. ¿Desde dónde me aproximaba a ellas? ¿Desde donde caminaba con ellas? ¿Cómo y en qué podía estar cercana a ellas? ¿En qué aspectos? ¿En aquellos que nos fijaban identitariamente, como mujeres? Ahí sentían que era difícil que yo comprendiera, que las entendiera, que realmente pudiera colocarme en su piel. Por eso tendían al silencio. No querían mostrarse porque presumían que las miraría desde la distancia, desde una posición que seguramente las minorizaría. No solo a mis ojos, sino al de toda la sociedad. Ellas intuían que la manera en la que yo me construía como mujer, a ellas las excluía. O que, si bien no las excluía, cuanto menos las minorizaba, las estigmatizaba, las etnificaba. Ocurría siempre que intentaba poner sobre la mesa cuestiones como la poligamia, el matrimonio concertado o la escisión. Ninguna quería hablar y, cuando lo hacían, era para señalar que nada de lo que pasaba era tan distinto a lo que ocurría aquí. De la poligamia apenas hablaban, sobre la escisión no se pronunciaban y los matrimonios se organizaban «como aquí».

8 W. E. Du Bois, *The Souls of Black Folk,* Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903.

Sin embargo, sí me sentían próxima cuando se mostraban no en tanto mujeres, sino en tanto inmigrantes, cuando sentían la marginación, la exclusión, cuando sentían la violencia ideológica del racismo. Me querían, me dejaban entrar, cuando se reconocían públicamente como actrices sociales, en los espacios de interacción-reivindicación, en los locales de Cáritas, en los despachos de servicios sociales o en el proceso de institucionalización de su asociación. Los lugares donde se mostraban públicamente a través de la lengua de la sociedad dominante: la mía.

La lengua fue un problema entre nosotras. Lo fue sobre todo en ese espacio donde no cabía la traducción, donde la comunicación era exclusivamente en clave femenina. Ahí eran ellas quienes se sentían fuertes, quienes ocupaban el espacio, *su* espacio, mientras yo quedaba apartada, diría incluso físicamente relegada. Siempre tenía a mi disposición una silla que, curiosamente, estaba más próxima a la salida que al centro de la reunión.

Con ellas, tan solo conseguí traspasar el velo cuando terminé mi investigación. Ni siquiera fue al finalizar mi trabajo de campo. Llegó después, en visitas que hice periódicamente desde mi lugar habitual de residencia. Sucedió una vez que ampliaron el espacio de lo femenino más allá del ámbito doméstico. Me permitieron entrar en sus redes de solidaridad y desde ahí conseguí acceder a ese intangible que Du Bois llamaba alma. Pero seguían guardando, incluso entre ellas mismas, sus pensamientos más íntimos. No se trataba tanto de ocultármelo sino de ocultárselo. Tobou Baile, tal vez la mujer con quien más estreché los lazos en el Maresme, trataba de explicar(me)lo: «Es muy, muy difícil que hablen de sus cosas. Nunca hablan con nadie de lo que sienten, de lo que piensan». Las mujeres africanas que conocí en el Maresme veían su imagen reflejada en más de un espejo. Y como decía Tsitsi Dangerembga en una de sus novelas:[9] «Habían aprendido a reconocer su personalidad en ese reflejo». Para llegar hasta ellas, más allá de esas imágenes estereotipadas que se colocaban como una máscara, había que traspasar muchos velos.

Este reconocimiento, si se quiere este aprendizaje, no hizo de mí una feminista negra. Fue la llama que alumbró mi búsqueda de un referente que fuera al mismo tiempo un enfoque teórico y un movimiento social. Un enfoque teórico porque se hacía preciso situarlas en el discurso en tanto actrices sociales dotadas de agencia social. Un movimiento social porque esta forma

[9] Tsitsi Dangarembga, *Las cuatro mujeres que amé*, Barcelona, Ed. Del Bronce, 1999.

de mostrarlas era en sí misma una estrategia de resistencia. Porque despojándolas de máscaras contribuía a su reconocimiento, allanando el terreno para la conquista de la dignidad / de su dignidad en el espacio público.

Ni el paradigma género / migraciones ni las reivindicaciones del feminismo radical cubrían estos objetivos. Las mujeres de origen inmigrante — las Otras en el referente de la construcción de género en España— eran incorporadas al discurso político del feminismo a través de referentes analíticos que seguían reproduciendo dicotomías clásicas entre lo privado y lo público y su capacidad de agencia solo era reconocida en tanto pudieran traspasar la frontera de uno a otro. La literatura sobre género y migraciones no hacía sino enfatizar este planteamiento. En los años noventa, se centraba en aquellos aspectos que podían modificar el estatus de las mujeres como resultado de los movimientos migratorios, básicamente aquellos que se relacionaban con su creciente incorporación al mercado de trabajo y el subsiguiente incremento en la movilidad social, independencia económica y relativa autonomía. En esa visión dicotómica que sitúa la agencia de las mujeres en el lado de la emancipación, las mujeres africanas en tanto que dependientes aparecían en el discurso no tanto como actrices sociales sino como sujetos pasivos, como mujeres sumisas.

Me parecía una impudicia, casi una violación hablar de ellas desde planteamientos teóricos ajenos a su realidad. Si utilizaba las categorías de género desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental para definirlas, nombrarlas, clasificarlas, estaba contribuyendo de alguna manera a ese proceso de minorización al que tantas veces han sido sometidas las mujeres africanas, también en contextos de inmigración. Es muy propio del pensamiento occidental esos ejercicios clasificatorios que a fuerza de analizar terminan despojando de vida al objeto de su análisis. Debía cuidar(me) (d)el discurso. Sabía que cuando se utiliza en exceso se termina robando el alma de los sujetos de los que se habla. Me inquietaba llegar a convertir a las mujeres inmigrantes africanas —de las que iba hablar— en sujetos inanimados. bell hooks hablaba de esta tendencia incluso entre las feministas blancas «preocupadas» por combatir el racismo:

> Las mujeres blancas que se dedican a publicar ensayos y libros sobre cómo «desaprender el racismo» continúan teniendo una actitud paternalista y condescendiente cuando se relacionan con mujeres negras […] Nos convierten en el «objeto» de su discurso privilegiado sobre la raza. Como «objetos» continuamos siendo diferentes, inferiores.[10]

No se trataba tanto de desaprender el racismo, sino de identificar los sistemas de pensamiento-poder desde donde se construían las imágenes que las mujeres africanas incorporaban como máscaras. Se trataba de des-velar ese sistema de tal forma que ese proceso de des-ocultamiento permitiera / posibilitara visibilizarlas en tanto sujetos. Se trataba de mostrarlas —también en el discurso— desde sus categorías, desde sus lógicas, a través de su lenguaje (no siempre verbal). Se trataba, en definitiva, de crear las condiciones para que pudieran definir su propia realidad, nombrar su historia. Eso sí, con sus propias herramientas. Y éstas a veces no solo no coincidían con las del feminismo blanco.

¿Tenía yo capacidad, «sensibilidad», para llegar a ellas, para definir (desde ellas) su propia realidad o, como denunciaba bell hooks, seguía objetivándolas? El tiempo me ha permitido ir contestando a esta cuestión, central, entre las feministas afroamericanas. Entiendo que en tanto antropóloga comprometida —el rol desde el que me aproximé por primera vez a estas mujeres inmigrantes africanas— fui capaz de llegar a entenderlas desde sus propias lógicas. Y al hacerlo —tratando de interpretar los sonidos que emergían de sus silencios— salí de las categorías o los discursos más academicistas e indagué en otras formas de producir conocimiento. Fue en este viaje donde me encontré con las feministas negras.

En los más de veinte años que han pasado desde mi primer encuentro con mujeres inmigrantes de origen africano en el Maresme, España se ha ido haciendo multicultural, no sé si también cosmopolita, a la manera que defendía Appiah. Probablemente, no. Pero en esta transición sí que se han producido algunos cambios profundos en lo que respecta a la composición social de los migrantes africanos, sobre todo entre las mujeres. La migración africana se está, muy poco a poco, feminizando. Y entre estas mujeres cada vez hay más intelectuales que reivindican un espacio, su propio espacio en los discursos y las prácticas donde se habla de ellas sin incluir sus voces.

---

[10] bell hooks, *op. cit.*, 2004, p. 46.

Me gustaría que este texto también les sirviera a ellas, en ese ejercicio intelectual y personal que algunas están emprendiendo, en esa búsqueda de unos referentes desde donde construirse, no solo en sentido individual sino también de forma colectiva. Me gustaría, en definitiva, que desde el diálogo con las voces de las mujeres que aparecen en este texto, ellas también vayan encontrando y perfilando la suya.

Por eso este libro está dedicado a ellas.

Elche, junio de 2012

Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde / con el feminismo negro

Mercedes Jabardo Velasco
Profesora de Antropología Social
(Universidad Miguel Hernández de Elche)

> Creemos que las políticas sexuales en el patriarcado dominan las vidas de las mujeres negras, así como lo hacen las políticas de clase y de raza. Además, con frecuencia, nos es difícil separar la raza de la clase, y de la opresión sexual, dado que en la mayoría de los casos las experimentamos simultáneamente en nuestras vidas.[1]

Tiene el feminismo negro los rasgos de los movimientos que han de construir su programa de lucha y de emancipación desde diversas y superpuestas estructuras de dominación. A veces, incluso conflictivas. Hablar de género y de «raza» como elementos de desigualdad es en cierto sentido reduccionista si no se enmarca en las condiciones en las que ambos criterios emergieron como vehículos de la opresión. El movimiento feminista negro surgió en la confluencia (y tensión) entre dos movimientos, el abolicionismo y el sufragismo, en una difícil intersección. Aun teniendo una presencia relevante en ambos, la combinación de racismo y sexismo terminó excluyendo a las mujeres negras de los dos. Esto no paralizó su impulso emancipador, bien al contrario.

[1] The Combahee River Collective, «A Black Feminist Statement», en Hull, Bell Scott y Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave*, Nueva York, Feminist Press, 1982. Véase el capítulo siete del presente volumen.

Las feministas negras fueron, desde el principio, extraordinariamente lúcidas a la hora de posicionarse, y fuertes a la hora de establecer alianzas. Con los hombres de su propia «raza» en las antiguas comunidades de esclavos, con las mujeres blancas en la lucha por el sufragio femenino y, sobre todo, con todas las mujeres negras cuando el racismo contaminó el movimiento sufragista estadounidense y cuando la emancipación incorporó las diferencias de género a las comunidades negras.

Lo que desde el feminismo postmoderno se ha traducido como teoría de la interseccionalidad está en la base genealógica del feminismo negro afroamericano. Se remonta al discurso «Acaso no soy una mujer» de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de 1852, y a la explosión de escritos de mujeres negras en la década de 1890, en la que además de los textos de Ida Wells, se produjeron obras como *A Voice from the South by a Black Women from the South* de Anna Julia Couper (1982) y posteriormente *A Coloured Women in a White World* de Mary Church Terrell (1940).[2]

Pioneras del feminismo negro

Escoger entre las cientos de voces rescatadas de este periodo a dos de ellas no era una tarea fácil. Sin embargo, Ida Wells y Sojourner Truth son sin duda dos de las más significativas. Lo son porque tanto desde posiciones teóricas —en el caso de Wells— como desde el coraje y la lucidez de una mujer iletrada —como Sojourner Truth—, sentaron las bases de lo que sería el pensamiento del feminismo negro, la clara alianza entre la reflexión teórica y las estrategias de movilización. También porque son reflejo de la forma colectiva de generar pensamiento del feminismo negro. A diferencia del feminismo blanco, que tiene su momento fundacional en la Ilustración y reproduce la racionalidad del pensamiento ilustrado, el feminismo negro surge en un contexto esclavista. Desde aquí, se pretende romper con la construcción individual del pensamiento filosófico ilustrado, apostando por la inclusión de distintos saberes, lógicas, actrices sociales.

Si tuviéramos que hacer referencia a un «texto» fundacional del feminismo negro sería el discurso «Acaso no soy una mujer» de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de 1852. Encontramos en

2 Ritzer, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, McGraw Hill, 2003.

él algunos de los rasgos que permiten entender el carácter contra-hegemónico de este movimiento. En primer lugar, la oralidad del relato frente a la racionalidad de la escritura de los textos fundacionales del feminismo blanco. La oralidad, y también la oratoria aprendida y practicada en los púlpitos de las iglesias. Ambas, herramientas de resistencia de los grupos subalternos. En segundo lugar, el propio carácter de la oradora: Sojourner Truth fue la primera de una importante saga de intelectuales negras que, sin el apoyo de una obra escrita, han conectado con los intereses y las luchas de las mujeres negras.[3] En tercer lugar, por ser un texto creado desde la colonialidad. Desde ahí, con un lenguaje propio que no se ve reflejado en el espejo impuesto, Sojourner Truth deconstruye la categoría (hegemónica) de mujer —una categoría desde la que se la niega— reivindicando su propia identidad en tanto que mujer. La intersección de la «raza» con el género, que desde el sistema hegemónico construye a las mujeres negras como no-mujeres, re-aparece en el discurso de Sojourner en términos inclusivos. Detrás de su «¿Acaso no soy una mujer?», detrás de las luchas de otras ex esclavas como Harriet Jacobs, aparece un anhelo que pugna por re-significar el término mujer. Su aspiración era ser libres, no sólo de la opresión racista, sino también de la dominación sexista.

Las aportaciones de Sojourner Truth al movimiento sufragista (invisibilizadas por el feminismo blanco) y al pensamiento feminista negro (rescatadas en los años ochenta) han sido ampliamente difundidas (incluso en castellano) en las últimas décadas. Nos enorgullece que este texto fundacional abra esta antología.

En la década de 1890, cuando aparecen las obras de referencia de las primeras académicas negras, la distancia entre las mujeres negras y las mujeres blancas, que se había hecho visible dentro del movimiento sufragista, era todavía más profunda. La abolición de la esclavitud, que la comunidad negra recibió con esperanza, solo transformó la superficie de la sociedad de castas que dividía a las personas entre amos y esclavos. Pronto, la discriminación racista sustituyó a la esclavitud como «moderno» criterio de desigualdad. En 1894, ya se habían establecido la privación del voto de las personas negras en el Sur, el sistema jurídico segregacionista y la vigencia de la ley

3 Collins, «Gender, Black Feminism, and Black Political Economy», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 568, 2000, pp. 41-53.

Lynch.[4] Incluso algunas sufragistas asumieron planteamientos eugenistas y la ideología de la domesticidad.[5] Las palabras de Belle Kerney, recogidas por Ángela Davis son un fiel reflejo del clima que se respiraba:

> La concesión del voto a las mujeres aseguraría una inmediata y duradera supremacía blanca alcanzada de manera lícita, ya que ha sido confirmado, por autoridades inapelables, que «en todos los Estados sureños, salvo en uno, hay más mujeres educadas que la suma de todos los votantes analfabetos blancos y negros, nativos y extranjeros».[6]

Así se presentaba el sufragio femenino blanco como el medio más adecuado para alcanzar la supremacía racial. Dejando de lado aspectos tales como la solidaridad, la lucha por los derechos de las mujeres o la igualdad política, el incipiente movimiento feminista quedó convertido en un mero baluarte de la superioridad racial de las personas blancas. El movimiento sufragista quedó fatalmente impregnado de racismo, lo cual no solo abriría una brecha insalvable en el feminismo norteamericano (feminismo blanco *versus* feminismo negro) sino que se convertiría en un instrumento (más) en el proceso de objetivación de la mujer negra. Al asumir para sí mismas el papel de «guardianas y protectoras naturales del hogar», al reivindicar el voto femenino desde su rol como madres de futuros ciudadanos, las mujeres blancas excluían del voto, y de la categoría de madre y por ende de mujer, a las mujeres negras.

El primer club de mujeres negras se organizó en respuesta a la desenfrenada ola de linchamientos y al abuso sexual indiscriminado del que eran objeto. Ida B. Wells fue una de sus fundadoras; ambas cuestiones eran a un tiempo objeto de sus investigaciones y motor de sus reivindicaciones. Tanto Wells como Anna Julia Cooper, otra socióloga afroamericana, desde posiciones

4 Véase el texto de Wells en este volumen.

5 Ángela Davis recogía las palabras de Elizabeth Cady Staton, una de las pioneras del sufragismo norteamericano: «Cuando el señor Downing me plantea la pregunta de si estoy dispuesta a que el hombre de color tenga derecho a votar antes que las mujeres, mi respuesta es no. No le entregaría mis derechos a un hombre degradado y oprimido que sería más despótico con el poder de gobernar de lo que jamás han sido nuestros gobernantes anglosajones. Si las mujeres todavía han de ser representadas por hombres, entonces mi opinión es que dejemos llevar las riendas del Estado sólo al modelo más elevado de masculinidad». Véase Davis, *Mujeres, «raza» y clase*, Madrid, Akal, 2004, p. 90.

6 *Ibídem*, p. 128.

sociales diferentes, se inspiraron conscientemente en sus experiencias vitales como mujeres afroamericanas para desarrollar una conciencia sistemática de la sociedad y de las relaciones sociales.[7] No son, en este sentido, muy diferentes de otros pensadores que han surgido entre los subalternos.

Ida Wells, una reputada intelectual, periodista y activista negra, orientó sus energías a la lucha contra los linchamientos sistemáticos a los que se sometía a la población negra después de constatar que las víctimas de los mismos no habían sido culpables de los crímenes que les imputaban (la mayoría de las veces, un acto de violación). A esta conclusión llegó de forma dramáticamente fortuita, cuando tres de sus amigos más íntimos fueron linchados acusados de este delito. Esta circunstancia la empujó a investigar de forma sistemática todos los actos de linchamiento cometidos en el Sur, utilizando una metodología que solo recientemente ha tenido reconocimiento científico. Utilizó las únicas fuentes que existían, las del opresor, para desde ellas descubrir cuestiones subyacentes a la dominación. Partiendo de los relatos de los linchamientos escritos en periódicos de blancos, analizó las fuentes secundarias del *Chicago Tribune* e hizo trabajo de campo justo después de los linchamientos. Elaboró y publicó estadísticas demoledoras. Así mostró que entre 1880 y 1891 en torno a 100 negros fueron linchados. En el año 1892, año en el que mataron a sus amigos, otros 160 hombres fueron linchados, la mayoría por asesinato (58) y por violación (46). Denunció que los linchamientos se utilizaban para frenar el posible ascenso social de la población negra en el Sur. Señalando las lógicas desde las que se denunciaba como violación cualquier contacto (a veces meramente verbal) entre un hombre negro y una mujer blanca, Wells introdujo uno de los temas que sería central en el feminismo negro: la forma en la que la intersección entre «raza» y género construye de forma desigual la sexualidad de la población blanca y de la población negra. Lo hizo subrayando los mecanismos a través de los cuales se demonizan las relaciones raciales entre hombres negros y mujeres blancas —usando el término de violación para cualquier tipo de contacto o acercamiento entre unos y otras— y la forma en la que se naturaliza cualquier forma de agresión sexual (violación) de hombres blancos a mujeres negras.

Así lo retoma Ángela Davis:

[7] Así lo señalaba el eminente sociólogo Ritzer en su más reciente recuperación de las sociólogas afroamericanas, véase *Teoría sociológica clásica*, Madrid, McGraw Hill, 2005.

> El histórico lazo que une a las mujeres negras —las cuales han sufrido sistemáticamente el abuso y la violación de los hombres blancos— con los hombres negros —quienes han sido mutilados y asesinados a causa de la manipulación racista de la acusación de violación— apenas ha comenzado a ser reconocido a un nivel significativo. Generalmente, siempre que las mujeres negras se han enfrentado a la violación, han expuesto, al mismo tiempo, los montajes que lanzan la acusación de violador como arma letal del racismo contra los hombres de su comunidad.[8]

La alianza racial entre hombres y mujeres negras crecía en paralelo a la gran brecha que se abrió en el movimiento sufragista. Los clubs de mujeres negras fueron excluidos; e incluso en las grandes marchas por el sufragio femenino, las líderes (blancas) del movimiento asumieron la política segregacionista instando a las mujeres negras a caminar de forma separada. Esta vivencia constante del racismo incluso entre las intelectuales negras de los grupos más acomodados sirvió, también desde el principio, como nexo de unión con las mujeres negras de clase trabajadora, creando un vínculo interclasista que ha diferenciado al feminismo negro del feminismo blanco de origen burgués. Y que además está en la base de esa conciencia de hermandad [*sisterhood*] que reclaman para sí las teóricas del feminismo negro.

Bases conceptuales del feminismo negro

Mientras el feminismo moderno / ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación «No se nace mujer. Se llega a serlo», los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que retoma bell hooks de Sojourner Truth en uno de los primeros textos del pensamiento feminista negro: «¿Acaso no soy una mujer?».[9]

No es un título escogido al azar. La interrogación que retoma bell hooks es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas del género surgidas de la tesis de Simone de Beauvoir, unas

8 Davis, *Mujeres, «raza» y clase, op. cit.*, 2004, p. 176.

9 bell hooks, *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End, 1981.

teorías que sirvieron para comprender que la identidad colectiva y personal es reconstruida socialmente de manera precaria y constante.[10] Desde el feminismo negro la identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y reconstruida. Frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías. Re-conocer las imágenes de no-mujer como estrategias de hegemonía. Dotarse de las herramientas adecuadas para reflejarla y para superarla, unas herramientas que como dice Audre Lorde no podrán ser las herramientas del amo: «Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio». Para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos, tuvieron que tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso. En definitiva, crear una nueva epistemología.

El doble discurso de los grupos dominados. Patricia Hill Collins

Los primeros textos de teoría feminista negra salieron a la luz en Estados Unidos en la década de los ochenta, cuando se fraguaba lo que se ha denominado la *Segunda Ola* del feminismo. Desde diferentes enfoques teórico-prácticos —que han tenido una lectura en términos de feminismo liberal, feminismo radical y feminismo socialista— se fueron desgranando los ejes teórico-políticos de lo que ha sido el movimiento feminista en la segunda mitad del siglo XX, muchas de cuyas secuelas siguen estando presentes en los discursos del feminismo hegemónico. Sánchez —en una interesante revisión del(los) feminismo(s) en castellano— los articula en torno a dos grandes temas: el primero, representado en el lema *lo personal es político*, quería llamar la atención sobre los conflictos y problemas que las mujeres afrontan en el ámbito privado; el segundo vertebraría el análisis de las causas de la opresión, en el que desempeñaría un papel fundamental el concepto de patriarcado, reformulado por algunas autoras en términos de sistema de sexo-género.[11] Fue precisamente el sistema de sexo-género el que primero

[10] Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra. Feminismos, 1995.

[11] Elena Beltrán, Virginia Maqueira (eds.), Silvina Álvarez y Cristina Sánchez, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 76.

pusieron en cuestión las feministas negras. Una de las premisas centrales de este sistema, tal y como lo formuló Rubin en un articulo seminal en 1975, explica la complementariedad de los sexos y la opresión de las mujeres por los hombres a través del intercambio de las mujeres dentro de los sistemas de parentesco. Carby, Hurtado y Spiller, entre otras, cuestionaron la universalidad de este principio.[12] ¿Qué ocurre —se preguntaron— cuando las mujeres no se encuentran en las mismas posiciones respecto a la institución del parentesco? ¿Qué ocurre con la idea de género si grupos enteros de hombres y mujeres están situados juntos, fuera de la institución del parentesco, pero relacionados con la institución del parentesco de un grupo dominante? Y las tres regresaron al periodo de la esclavitud, desde donde, a través de análisis de corte historicista, mostraron cómo las mujeres negras no fueron constituidas en la sociedad norteamericana de la misma manera que las mujeres blancas. No fueron las únicas. Los ejes teórico-prácticos del feminismo blanco fueron ampliamente contestados por parte de las feministas negras.[13] Lo que denunciaban era el propio concepto de género, en la medida en que formaba parte del sistema de relaciones jerárquicas de «raza». Denunciándolo, comenzaban a escuchar su propia voz, una voz que había estado oscurecida en un sistema de dominación que las había construido con las herramientas de los grupos hegemónicos. Como grita bell hooks:

> Mi anhelo de encontrar fuentes que pudieran explicar la experiencia negra (especialmente mi presunción de que los libros escritos por blancos podrían contener tal explicación) es precisamente un reflejo de la socialización de los grupos oprimidos y explotados en una cultura de dominación. Nosotras aprendemos que no tenemos poder para definir nuestra propia realidad o para transformar las estructuras opresivas. Nosotras aprendemos a buscar en aquellas capacitadas por los sistemas de dominación, que nos hieren y nos dañan; buscamos ser liberadas y

12 Véase Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987; Aida Hurtado, «Relating to privilege: seduction and rejection in the subordination of white women and women of color», *Signs*, vol. 14, núm. 4, 1989, pp. 833-855; y Hortense Spillers, «Mama's baby, papa's maybe: an American grammar book», *Diacritics*, vol. 17, núm. 2, 1987, pp. 65-81.

13 Véase Angela Davis, *op. cit.*, 2004; Hull *et al.*, *All the Women are White, All the Men are Black, But Some of Us Are Brave*, *op. cit.*, 1982; bell hooks, *Ain't a Woman…*, *op. cit.*, 1981 y *Feminism Theory: From Margin to Center*, Boston, South End, 1984.

> nunca lo hayamos. Para nosotras, es necesario hacer el trabajo por nosotras mismas si queremos conocer más acerca de nuestra experiencia, si queremos ver esa experiencia desde perspectivas no conformadas por la dominación.[14]

Hay que salir, pues, de las lógicas del discurso de la dominación, alejarse de las formas desde las que han sido pensadas. Para el feminismo negro la generación de pensamiento pasaba por un ejercicio de deconstrucción y reconstrucción. En esta tarea, la obra de Patricia Hill Collins cobra un gran protagonismo.

En primer lugar por sus aportaciones al campo de la epistemología, en lo que ella plantea como la tercera vía (entre las ideologías científicas de la objetividad y los relativismos) y que hace referencia a una epistemología alternativa que se sostiene en la conexión entre conocimiento, conciencia y políticas de empoderamiento:

1. En la medida en que se construye desde la experiencia vivida y no bajo una posición teóricamente «objetiva», el conocimiento se crea dialógicamente. Frente al lenguaje objetivo y distante de otras formas de aproximación al conocimiento, en las epistemologías alternativas, la autora es central y está presente en el texto. En la epistemología feminista negra, la historia es contada y preservada en forma de narrativa y no desde una posición analítica.

2. La cuestión ética es puesta en el centro en la producción de conocimiento, desde el reconocimiento de que todo conocimiento está cargado de valor. No cabe pues una distancia objetiva con respecto a la realidad investigada, ni la ruptura binaria entre intelecto y emoción que plantea el pensamiento eurocéntrico. Al contrario, el conocimiento deberá ser testado por la presencia de empatía y emociones.

3. La epistemología feminista negra requiere una rendición de cuentas personal. El investigador y la investigadora no están separados, distanciados de la verdad. La forma de producir conocimiento de los grupos subyugados se da en un sistema de conocimiento pre-existente

14 bell hooks, *Talking Back. Thinking Feminist. Thinking Black*, Boston, South End, 1989, p. 150.

> donde toda información encuentra su existencia y «verdad», y donde su propia forma de producir conocimiento «crea» verdad. Por eso tiene una mayor carga de responsabilidad moral sobre el mismo.

En segundo lugar, por sus aportaciones al pensamiento feminista negro en particular y al feminismo en general. Lo esencial está sistematizado en un libro escrito en 1990 y que se ha transformado en un clásico del pensamiento feminista negro, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. El capitulo que hemos extraído de este texto en la presente antología sintetiza los rasgos claves. Como planteaba Collins con respecto a la epistemología alternativa, epistemología y conocimiento no son separables ni son ajenos a los valores políticos ni a las creencias individuales. La forma en la que nos aproximamos al conocimiento y el conocimiento mismo tiene una traducción en términos de empoderamiento. Conocimiento, (auto)conciencia y empoderamiento son términos que aparecen constantemente interrelacionados en su pensamiento. «Escribí *Black Feminist Thought* con el fin de ayudar al empoderamiento de las mujeres afroamericanas», escribía Collins en el prefacio de la segunda edición de su libro.[15] «Sabía que la conciencia de una mujer negra con respecto a su propia vida experimenta un cambio, puede empoderarse». Hill Collins interrelacionaba pensamiento feminista negro y empoderamiento en torno a tres ejes.

En el plano teórico, redefine el concepto de opresión en términos de interseccionalidad incorporando lo que denomina «matriz de dominación»,[16] y adopta la «teoría del punto de vista» para caracterizar las bases del pensamiento feminista negro, enfatizando la perspectiva de las mujeres negras sobre su propia opresión. Esto genera una tensión entre los cambios colectivos y las experiencias individuales que Collins resuelve desde un doble posicionamiento: negando la posibilidad de un punto de vista homogéneo y planteando la conformación de un punto de vista colectivo.

---

15 Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge, 2000.

16 La matriz de dominación hace referencia a la organización total de poder en una sociedad. Hay dos características en cualquier matriz: 1) cada matriz de dominación tiene una particular disposición de los sistemas de intersección de la opresión; y 2) la intersección de los sistemas de opresión está específicamente organizada a través de cuatro dominios de poder interrelacionados: estructural / disciplinario / hegemónico / interpersonal. La intersección de vectores de opresión y de privilegio crea variaciones tanto en las formas como en la intensidad en la que las personas experimentan la opresión. Véase Collins, *ibídem*, p. 299.

En segundo lugar, muestra la articulación entre conocimiento y empoderamiento. Como ocurría en el movimiento de mujeres blancas, en el feminismo negro, la creciente sensibilidad de la diversidad en lo común se conecta con la diversidad en las formas de activismo que, en el caso de las mujeres negras, se traduce en la creación de espacios sociales donde las mujeres hablan largamente. Collins identifica en el texto tres de estos espacios sociales: a) el de las relaciones de las mujeres negras entre sí; b) la tradición de las cantantes de blues; y c) las teóricas afroamericanas. Mientras el primero está anclado en el día a día de las mujeres negras, los dos últimos son los que han dado voz históricamente a las mujeres que no tenían voz. La importancia de estos espacios radica en que proporcionan oportunidades para la auto-identificación. Y la auto-identificación es el primer paso para el empoderamiento. Si un grupo no se define a sí mismo, entonces será definido por y en beneficio de otros.

En tercer lugar, sitúa la lucha por la auto-identificación de las mujeres negras, en tanto colectivo de lucha, en un diálogo entre acción y pensamiento. «Cambios en el pensamiento —afirma— pueden alterar conductas y las conductas alteradas pueden producir cambios en el pensamiento». Collins ve este cambio como un proceso de rearticulación, más que de creación de conciencia, entendiendo la rearticulación como un vehículo para re-expresar una toma de conciencia que bastante a menudo ya está en la calle.

Resulta difícil señalar brevemente las contribuciones de Patricia Hill Collins no solo a la epistemología feminista negra o a la de los grupos subyugados sino a la teoría social general. Presentar la teoría y la práctica de Patricia Hill Collins como un soliloquio afrocentrado oscurecería la implicación teórica de sus aportaciones. Efectivamente, P. H. Collins trata de colocar a las mujeres negras norteamericanas en el centro de su análisis. Pero lo hace sin privilegiar esas experiencias. Por terminar con sus propias palabras:

> A pesar del enorme potencial de las mujeres afroamericanas para iluminar la matriz de dominación, el punto de vista de las mujeres negras es solo un ángulo de visión. El pensamiento feminista negro representa una perspectiva parcial. La matriz de dominación general acoge múltiples grupos, cada uno con variadas experiencias de penalidades y de privilegios que generan sus correspondientes perspectivas parciales, conocimientos situados y, para grupos subordinados claramente identificables, conocimientos subyugados […] Este enfoque feminista afrocéntrico permite a las

> mujeres afroamericanas llevar el punto de vista de las mujeres negras a diálogos epistemológicos mayores relativos a la matriz de dominación. Eventualmente tales diálogos pueden llevar a un punto en el que todas las personas aprehendan el *core* en otra experiencia.[17]

Los rostros de la resistencia. Las mujeres negras del blues de Ángela Davis

> Bajo la máscara, en el gueto de la comunidad de las mujeres negras, en su familia, y más importante, en su psique, hay y siempre ha habido otro mundo, un mundo en el que ella opera —a veces con pena, pero a menudo con verdadero disfrute— haciendo lo que hacen las mujeres negras «normales».
>
> O'Neale[18]

> Estamos enraizadas en el lenguaje, casadas, nuestro ser son palabras. El lenguaje es también un lugar de combate. El combate de los oprimidos respecto al lenguaje para recuperarnos a nosotras mismas —para rescribir, reconciliar, renovar. Nuestras palabras no carecen de importancia. Son un acto —de resistencia. El lenguaje es también un lugar de combate.
>
> bell hooks

Afirma James C. Scott en el libro que hizo que nos acercáramos de forma diferente a las lógicas ocultas de los grupos subalternos:

17 *Ibídem*, p. 229.

18 Sandra O'Neal, «Inhibiting Midwives, Usurping Creators: The Struggling Emergence of Black Women in American Fiction», en Teresa de Laurentis (ed.), *Feminist Studies / Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986. Citado en Collins, *Black Feminist Thought, op. cit.*, 2000, p. 101.

> Primero, el discurso oculto es un producto social y, por lo tanto, resultado de las relaciones de poder entre subordinados. Segundo: como la cultura popular, el discurso oculto no existe en forma de pensamiento puro; existe sólo en la medida en que es practicado, articulado, manifestado y diseminado dentro de los espacios sociales marginales. Tercero: los espacios sociales en los que crece el discurso oculto son por sí mismos una conquista de la resistencia, que se gana y se defiende en las fauces del poder.[19]

Lo que nos presenta Ángela Davis en este texto es uno de esos espacios sociales donde crecía el discurso oculto de las mujeres negras, aquel desde donde respondían, *resistían* a las construcciones ideológicas que desde el poder dibujaban su sexualidad como primitiva y exótica. Este espacio, que Patricia Hill Collins incluyó en una categoría más amplia, como espacio social cultural, es el de las cantantes negras de blues del primer tercio del siglo XX. Ángela Davis no es la primera ni la única entre las feministas negras que ha explorado este espacio. Las cantantes de blues han ejercido una fuerte fascinación en las feministas negras, sobre todo norteamericanas, ya desde los primeros textos literarios.[20] Sin embargo, fue otra feminista de la diáspora negra, Hazel Carby, quien introdujo a las cantantes de blues de los primeros años veinte como las auténticas representantes de la cultura popular. Lo hizo en un texto en el que enfrentó las distintas visiones de la sexualidad de las mujeres negras que se reflejaban en los escritos de las intelectuales y escritoras de la clase media negra y las que aparecían en las letras, las vidas y los movimientos de las cantantes de blues. En ellas aparecen las contradicciones desde donde se enfrentan a las imágenes estereotipadas que sobre las mujeres negras vierte el discurso hegemónico. Pero cada grupo lo afronta de una manera distinta. Mientras en los textos literarios se asumen las categorías del discurso hegemónico que definen la sexualidad femenina negra como primitiva y exótica y se buscan vías de redención en la negación del deseo y la represión de la sexualidad,[21] las mujeres del blues, como las grandes «Ma» Rainey o Bessie Smith, desafían el patriarcado con mayor libertad. Crean un «discurso» que articula una lucha cultural y política sobre las relaciones sexuales; una lucha que está directamente en contra de

[19] James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003, p. 175.

[20] Véase, entre otras, Toni Code Bambara, Gayl Jones, Sherley Anne Williams, Alice Walker, Mary Helen Washington, Toni Morrison, Alexis De Veaux y Jessica Hagedorn. En los años ochenta se inician las exploraciones feministas del blues con los trabajos de Rosseta Reitz, Sandra Leib y Daphne Duval Harrison.

[21] Hazel Carby analiza las obras de Zora Neale Hurston, Jessie Fauset y Nella Larsen.

la objetivación de la sexualidad de las mujeres dentro de un orden patriarcal; pero que al tiempo reclama los cuerpos de las mujeres como sujetos sensuales y sexuales. Carby otorga a estas mujeres el papel de intelectuales orgánicas, en el sentido gramsciano del término. No solo eran parte de la comunidad sujeto de su música, eran también producto del movimiento rural-urbano. Carby analiza desde este contexto social, las migraciones rural-urbanas (sur-norte), la forma en que las actuaciones y los discos reflejaron y marcaron las relaciones sexuales dentro de la comunidad negra, así como el terreno cultural en el que las diferencias sexuales se disputaban y redefinían.[22]

Ángela Davis parte del trabajo de Carby y de su obra anterior *Mujeres, «raza» y clase*, para buscar en el blues femenino de los años veinte los rastros y rostros de una tradición secreta de un feminismo de clase trabajadora, que coexiste junto a una tradición de clase media negra, pero cuyos códigos y formas de expresión eran completamente distintos. Frente a la obra (escrita) de las intelectuales del feminismo negro, referentes tradicionales del movimiento feminista negro, los textos (no escritos) del blues femenino aparecen como el vehículo de expresión de las ideas producidas en y por las mujeres pobres y de clase trabajadora, aquéllas que nunca podrían acceder a los textos escritos y aquellas que tampoco se reconocen —salvo desde las categorías de exclusión— en las imágenes que de ellas proyecta tanto el sistema hegemónico (blanco) como la clase media negra. En este sentido, el blues es el heredero de las canciones de trabajo y de los espirituales de la época de la esclavitud. Músicas que conseguían traducir los deseos y los lamentos de la población negra en una expresión de carácter colectivo, en un discurso que, en la medida en que era inaccesible para los grupos dominantes, funcionaba como una expresión comunitaria de la experiencia de ser negro. Pero mientras la música de la esclavitud —ambas, la secular y la religiosa— era la quintaesencia de la música colectiva en el sentido de que era colectivamente creada y reflejaba al anhelo de la comunidad por la libertad, el blues —la forma musical afroamericana predominante del periodo post-esclavitud— articuló una nueva valoración de los distintos deseos y necesidades emocionales. El nacimiento del blues es una prueba estética de nuevas realidades psicosociales entre la población negra. Frente a los referentes colectivos del periodo anterior, se incorporan dos rasgos del sistema hegemónico, la individualidad y la diferenciación sexual. Ángela Davis ya había argumentado en trabajos anteriores que la población negra había conseguido durante la esclavitud la *hazaña prodigiosa* de

---

22 Hazel Carby, «It Jus Be's Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Women's Blues», *Radical America*, vol. 20, núm. 4, 1986, pp. 9-24.

transformar la igualdad negativa que emanaba del hecho de sufrir la misma opresión como esclavos,[23] en cualidad positiva: la igualdad en las relaciones sociales.[24] En este texto introduce dos de los aspectos que, con la emancipación, transformaron radicalmente la vida de la población afroamericana: el viaje y la exploración libre de la sexualidad. Y muestra cómo ese doble ejercicio de la libertad individual está presente en todas las composiciones de blues de la época, tanto las de los hombres como las de las mujeres. Pero lo está en muy distinta forma. De tal manera que estas dobles vivencias apuntaban a trayectorias genéricamente diferenciadas en la población negra. Los hombres y las mujeres del blues compartían el lenguaje y la experiencia del tren y de la sexualidad. Pero tenían significados diferentes para cada uno.

El discurso hegemónico —que quedaba también reflejado en las voces masculinas— distinguía entre quienes viajaban (los hombres) y quienes sentían el desgarro del abandono (las mujeres) como reflejaba una de las canciones de Peetie Wheststraw recogida por Ángela Davis en el texto que presentamos:[25]

> When a woman gets the blues, she hangs her head and cries.
> When a man gets the blues, he flags a freight train and rides.

Las cantantes negras de blues se resistían a reflejar en sus letras trayectorias femeninas marcadas por la resignación y la impotencia. Al contrario, sus letras estaban plagadas de referencias a la independencia femenina, al control sobre sus deseos, al ejercicio libre de su propia sexualidad. No eran sólo las letras. Sus trayectorias vitales estaban salpicadas por estos escenarios construidos al margen de la moral dominante. Escenarios que se convertían a la postre en referentes para las mujeres pobres o de clase obrera a las que el discurso hegemónico colocaba en el papel de víctimas o en el estereotipo de *jezzabel*, mujeres dominadas por su apetito sexual y víctimas de sus excesos. Porque era así como se traducía desde la moral dominante la recientemente adquirida

[23] El patriarcado blanco había anulado la posibilidad de existencia de un patriarcado negro entre los esclavos: «Si las negras difícilmente eran "mujeres" en el sentido aceptado del término, el sistema esclavista también desautorizaba el ejercicio del dominio masculino por parte de los hombres negros». Angela Davis, *op. cit.*, 2004, p. 16.

[24] Angela Davis, *op. cit.*, 2004, p. 26.

[25] Cuando una mujer se deprime, inclina la cabeza y llora / Cuando un hombre se deprime, baja a un tren de mercancías y monta.

(y practicada) libertad sexual de las mujeres negras. Lo que plantea Ángela Davis en este sugerente texto es que cantantes de blues como «Ma» Rainer o Bessie Smith, cuyas letras desentraña desde el pensamiento feminista negro, desempeñaron en los años veinte el papel de intelectuales en el sentido que Collins da a las feministas negras: aquellas mujeres que son capaces de traducir las necesidades de otras mujeres en un discurso que permite y/o posibilita su empoderamiento. Las cantantes de blues tenían esta capacidad porque, como decía Carby, ellas mismas formaban parte de ese grupo. Por eso eran capaces de entender las lógicas desde donde actuaban, sentían y sufrían las mujeres negras pobres y de clase trabajadora. Desde ahí, con un código que compartían y que, al tiempo, las distanciaba de los grupos dominantes, eran capaces de establecer una especie de comunión a través de las letras de sus canciones, pero también por medio de su manera de estar, de moverse, de llegar a ellas. Lo que desde la sociedad hegemónica se leía como exceso, en el blues se traducía en capacidad de agencia. Las mujeres negras no estaban dominadas por su apetito sexual, elegían de una forma libre practicar su sexualidad al margen del imaginario del amor romántico ligado al matrimonio que imponía la sociedad blanca. El blues femenino funcionaba, en este sentido, como lenguaje de resistencia, capaz de articular en un discurso común los intereses colectivos de un grupo subyugado.

Redefinir el concepto de familia: el valor del parentesco. Un diálogo con Carol Stack

Confieso que cuando leí por primera vez *All our Kin*, la maravillosa monografía en que se basa el texto que presentamos en esta antología, pensé que Carol Stack era negra. Después he sabido que ella misma se sintió y se percibió así en los tres años que residió en el gueto.[26] Ya existían investigaciones pioneras en las comunidades negras, como la que realizó a principios de siglo Du Bois,[27] pero desde los años treinta las aproximaciones se habían realizado a partir de datos cuantitativos. Algunas, incluso, fueron especialmente tóxicas para la imagen de la comunidad negra en Estados Unidos. Carol Stack hace referencia a la que fue sin duda la más influyente política y socialmente, el *Informe Moynihan*.[28]

[26] Carol Stack, *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community,* Nueva York, Harper and Row, 1972.

[27] Du Bois, *The Philadelphia Negro*, Filadelfia, Universtiy of Pennsylvania, 1899.

[28] Moynihan, *The Negro Family. The Case for National Action*, Washington, U.S. Departament of Labor, 1965.

Se trata de un texto de asesoramiento político, redactado por el sociólogo que le da nombre, en el que se describe y diagnostica a la «familia negra» a partir de criterios elaborados sobre la base de un modelo de familia nuclear que universaliza el modelo de familia de clase media blanca norteamericana. Tomando como referente de normalidad el matrimonio heterosexual, señala como anomalías las prácticas de la familia negra: «Una cuarta parte de los matrimonios están disueltos, cerca de una cuarta parte de los nacimientos son ilegítimos; al menos una cuarta parte de las familias tenían como cabeza de familia a una mujer», rasgos todos ellos que, según este autor, permiten hablar de «desintegración de la familia negra» y derivar como consecuencias de tal ruptura «la creciente dependencia de las políticas asistenciales públicas» y el empobrecimiento de la comunidad negra. El *Informe Moynihan* iba incluso más allá. Señalaba que la causa de esta situación tenía raíces históricas que ubicaba en el esclavismo y en los posteriores desplazamientos masivos hacia las ciudades. ¿El diagnóstico? Una especie de patología de la familia negra a la que daba incluso nombre: matriarcado.

El efecto de este informe en la comunidad negra fue muy dañino. Las imágenes estereotipadas de las mujeres negras las alejaban del ideal de feminidad que acompañaba tradicionalmente a la familia «ideal» y que se apoyaba en una imagen de cierta mujer que poseía las cuatro virtudes cardinales: piedad, pureza, sumisión y domesticidad.[29] A través de estos estereotipos femeninos, se mostraba la desestructuración de las familias negras y se explicaba, a partir de ella, los índices de pobreza, de marginalidad e incluso de violencia entre las comunidades negras.

Pensadores, políticos e incluso científicos sociales se apoyaron en el *Informe* para caracterizar una «subclase» [*underclass*] y formular, tomándolo como base empírica, discursos, programas y medidas políticas. Una de las de más amplia resonancia dentro de la política de «ayuda asistencial» es la que tiende a identificar a las mujeres negras, jefas de familias monoparentales, como las principales perceptoras de salario social. Esto ha generado un nuevo estereotipo, que Collins define como «la madre de servicios sociales» [*Welfare Mother*],[30] una imagen que presenta a la mujer como alguien con poco interés en acceder y mantener un puesto de trabajo y que, en cambio, tiene embarazos seguidos con el fin de conseguir más dinero de las arcas del Estado.

---

29 Hill Collins, *Black Feminist Thought, op. cit.*, 2000, p. 72.

30 *Ibidem*.

Al tiempo, se la retrata como una madre incapaz de socializar a sus hijos en los valores cívicos y de imponerles patrones normativos para que valoren y acepten la ética del trabajo, lo cual termina perpetuando la situación de pobreza a la que parece abocada toda la familia. Es decir, se responsabiliza de la situación crónica de pobreza en los márgenes internos del gueto negro a los individuos que lo sufren, y a las propias mujeres.

El trabajo de Carol Stack fue uno de los primeros en romper esta imagen. Años antes otro antropólogo, Elliot Liebow había indagado en las lógicas internas del gueto a través de los ojos, las miradas y las voces de los hombres negros. Su estudio fue una de las primeras respuestas de la antropología al *Informe Moynihan*, *Tally'sCorner*.[31] Pero esta mirada, penetrante, en la medida en que se centraba casi en exclusiva en los hombres y consideraba de forma periférica a las familias, no alcanzó el corazón de la comunidad. Carol Stack, en cambio, al situar a las mujeres en el centro y dar relevancia a su punto de vista, colocó el foco en los hogares —que se formaban en torno a las mujeres— y en las redes que articulaban. Desde ese entramado de red, que ella desgrana, se hacen visibles las lógicas comunitarias que la sostienen. Atendiendo a las voces de las mujeres negras luchando por criar a sus hijos en el gueto, Stack mostró que las conductas que la sociedad dominante condenaba como patológicas eran realmente estrategias de las propias mujeres para mantener la cohesión y satisfacer sus necesidades económicas.

El trabajo de Carol Stack tuvo un rápido y amplio reconocimiento en el campo disciplinario de la antropología social como ejemplo de estudio etnográfico sobre la pobreza y la desigualdad social. Por su parte, el feminismo negro ha retomado sus aportaciones etnográficas como base para la reconceptualización de la familia y de la comunidad. «Colocando a las mujeres afroamericanas en el centro del análisis— afirma Hill Collins— no sólo revela que se necesita más información acerca de las experiencias de las mujeres, sino que cuestiona las perspectivas eurocéntricas y masculinas sobre la familia». Al estudiar el papel de las mujeres negras en la lucha y en la supervivencia del grupo, se desvela un modelo (afrocéntrico) de comunidad que —en contraste con la definición de comunidad implícita en el modelo de mercado, estructurada fundamentalmente por la competición y la dominación— se construye sobre las conexiones, el cuidado y la responsabilidad personal.[32]

---

31 Liebow, *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*, Boston (Mass.), Little, Brown, 1967.

32 Hill Collins, *Black Feminist Thought*, *op. cit.*, 2000; bell hooks, *Talking Back*, *op. cit.*, 1989.

Entiendo que esta aportación justificaría la inclusión de Carol Stack en cualquier antología de feminismo negro. Sin embargo, ésta es una de las primeras que lo hacen. Tal vez porque, a pesar de que, como ella misma afirmó, en los tres años que estuvo en el gueto olvidó en muchas ocasiones el color de su piel, nunca se hizo la ilusión de ser una habitante más del mismo.[33] Tuvo la suficiente capacidad para entender a las otras desde sus códigos y al mismo tiempo ser consciente de la diferencia entre ella y sus sujetos. El trabajo de Carol Stack es un trabajo comprometido que encajaría bien en la trilogía con la que Collins sintetizaba el rol de las intelectuales negras (conocimiento / conciencia / empoderamiento). Pocos trabajos teóricos han alcanzado el nivel de penetración en las lógicas de la comunidad negra como la aproximación etnográfica de Carol Stack; hasta tal punto que Gilroy y hooks demandaban un trabajo con esa capacidad de introspección para descubrir y mostrar cómo funciona hoy en día la comunidad negra en contextos marginales.[34] Lo único que diferencia a Carol Stack de otras autoras que hemos presentado en esta antología es su desvinculación del movimiento político; efectivamente, no se puede decir que Carol Stack sea una feminista negra. No obstante, su obra ha contribuido de forma sustancial a la creación de pensamiento negro y eso también merece un reconocimiento.

Segunda Ola del pensamiento feminista negro. Diáspora y estudios culturales

Al colocar en el racismo el epicentro de la desigualdad de las mujeres negras, el feminismo negro estadounidense abrió la puerta a otros feminismos. En el contexto europeo, el feminismo negro británico tomó el relevo. Frente a la vivencia de la esclavitud, vital en el discurso afroamericano, las británicas negras incorporaron situaciones y/o vivencias del postcolonialismo, las migraciones y los desplazamientos. Lo han hecho desde otra categoría de «negro». Así lo explica Avtar Brah:

33 Duneier, «On the legacy of Elliot Liebow and Carol Stack: Context-driven fieldwork and the need for continuous ethnography», *Focus*, vol. 25, núm. 1, 2007.

34 Gilroy, *Small Acts*, Londres, Serpent's Tail, 1993.

> En la medida en que las «mujeres negras» conformaban una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el «feminismo negro» implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de sujeto feminista particular. Más aún, al poner en un primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad.[35]

Ligadas al movimiento intelectual británico de la New Left [Nueva Izquierda] y con vínculos teóricos con la diáspora negra, las feministas negras británicas construyeron un discurso identitario en relación / frente a las posiciones de la izquierda y del feminismo blanco. Las autoras que presentamos en esta antología, Hazel Carby y Pratibha Parmar son en este sentido representativas de un movimiento que tuvo su centro de operaciones en el grupo *«Raza» y Política* del Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de la Universidad de Birmingham.

El CCCS fue creado en el año 1964 dentro de lo que fue el movimiento de la New Left. Dicho movimiento aglutinó a miembros relevantes de la inteligencia postcolonial y a anticolonialistas sin espacio ni cabida en las instituciones dominantes de la izquierda británica. Uno de ellos, quizás hoy el más canonizado de sus padres fundadores, es el sociólogo y crítico Stuart Hall,[36] tal vez porque se encuentra entre la primera generación, más centrada en las tradiciones y las resistencias del proletariado británico (representada en las obras de Hoggart, Williams o E. P. Thomson), y la segunda, que incorpora como cuestiones centrales la «raza» y el feminismo. De hecho, cuando Hazel V. Carby y Pratibha Parmar, junto con Valery Amos o Paul Gilroy se incorporaron a la Universidad de Birmingham, el CCCS estaba liderado por Stuart Hall y ya había iniciado lo que el propio Hall calificaría como el giro de la clase a la «raza» y al género, al que sin ninguna duda contribuyeron los y las integrantes del grupo *«Raza» y Política*. Tanto es así que el texto de Carby que hemos seleccionado, «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», a la sazón uno de los referentes teóricos del feminismo negro, se publicó por primera vez en uno de los libros de referencia de los Estudios

35 Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011.

36 Morley y Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

Culturales, *The Empire Strikes Back*;[37] en este volumen también participó Pratibha Parmar con el capítulo «Gender, Race and Class. Asian Women in Resistence». Con el trabajo de ambas, al que habría que sumar también el texto que Pratibha Parmar escribió junto a Valerie Amos,[38] el género se incorporó al CCCS desde / en la intersección con la «raza», distinguiéndose y diferenciándose de la primera oleada feminista, completamente ajena a la cuestión racial.[39]

Según señala Grossberg, el proyecto de los estudios culturales era / es construir una historia política del presente y hacerlo de una forma particular, de una manera contextualista. Pretende evitar reproducir los universalismos que han contribuido —como práctica dominante de producción de conocimiento— a forjar ciertas relaciones de dominación, desigualdad y sufrimiento; y busca prácticas capaces de acoger la complejidad y la contingencia, así como evitar cualquier especie de reduccionismo.[40] El trabajo de Carby y de Parmar se desenvuelve dentro de estas tendencias. En el caso de Hazel Carby, además, hay que señalar la relación estrecha que establece intelectualmente con Paul Gilroy, el otro gran teórico de la diáspora negra en el CCCS. Como él, se mueve entre dos pilares teóricos, la tradición postcolonial de los Estudios Culturales británicos, personificada en la figura de Stuart Hall, y los pensadores e intelectuales afroamericanos que intentaron recuperar la tradición histórica y literaria de la comunidad negra, oculta tras el velo de racismo en la sociedad norteamericana. Gilroy incorpora, además, el concepto de Atlántico Negro de los afro-caribeños, británicos y americanos. En su libro *The Black Atlantic* presenta una cultura diáspórica negra diversa que trasciende los límites de las identidades nacionales y/o étnicas. Este mapa / narrativa coloca en primer lugar las historias de cruce, migración, interconexión y viaje.[41] Desde ahí, desde estas zonas en contacto, re-escribe la historia del Atlántico Negro y la de algunas de sus figuras más emblemáticas.

---

37 CCCS, *The Empire Strikes Back. Race and racism in 70s Britain*, Londres, 1981.

38 Amos y Parmar, «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives», *Feminist Review*, núm. 17, 1984.

39 Brunsdon, «A Thief in the Night. Stories of Feminism in the 1970s at CCCS» en Morley y Kuan-Hsing (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

40 Grossberg, «Stuart Hall sobre "raza" y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo», *Tabula Rasa*, núm. 5, 2006, p. 47.

41 Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

La producción teórica de Hazel V. Carby discurre también en ese territorio amplio, de cruces, interconexión y viaje, que es el Atlántico Negro. Desde ahí ha contribuido sustancialmente a la generación de pensamiento negro.[42] El texto que presentamos aquí, «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood» se enmarca en ese tipo de producción que se generaba en el CCCS en los años ochenta, trabajo intelectual de un alto nivel, pero con clara vocación de transformación política. También Carby quería contribuir a la transformación política del feminismo. En primer lugar, denunció los vacíos, las lagunas existentes, en el que aparecía como el movimiento hegemónico desde los años setenta. Se posicionó junto a las feministas negras que, a ambos lados del Atlántico, desde diferentes posiciones, y a través de distintas estrategias, exigían que se reconociera la existencia del racismo como un rasgo estructural de sus relaciones con las feministas blancas. En segundo lugar, criticó y cuestionó supuestos conceptos universales centrales en la teoría feminista, que demostró problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras como «familia», «patriarcado» y «reproducción». Sentaba así las bases para una sistematización del conocimiento construido por las feministas negras en contextos afroamericanos, asiáticos y africanos. En tercer lugar, abrió una vía para una posible interpretación del feminismo por parte de diferentes grupos de mujeres desde posiciones igualitarias. Para ello se precisan conceptos que permitan especificidad y, al tiempo, provean de puntos de referencia transcultural; Carby apuesta por el concepto de «sistemas sexo-género» de Gayle Rubin que, por un lado, ofrece la oportunidad de ser histórica y culturalmente específico y por otro, señala la posición de autonomía relativa de la esfera sexual posibilitando que la subordinación de las mujeres sea vista como un «producto de las relaciones que organizan y producen el sexo y el género». Desde este marco cualquier relación familiar debe entenderse y explicarse desde la lógica propia de un sistema sexo-género específico, y cualquier patrón de subordinación debe ser historizado, antes que desestimado como un producto de una estructura familiar patológica.

La publicación de «White Women Listen!» alimentó un corpus teórico crítico con el feminismo blanco por parte de feministas negras británicas —incluyendo el monográfico que la revista *Feminist Review* les dedicó en el año 1984, «Many

---

42 Véase, por ejemplo, Hazel V. Carby, *Reconstructing Womanhood: The emergence of the Afro-American Women Novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987; *Race Men: The Body of Soul and Race, Nation and Manhood*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; *Cultures in Babylon*, Londres, Verso, 1999.

Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives» —que subrayaba las teorías y prácticas etnocéntricas del feminismo blanco.[43] Esto generó, entre las feministas socialistas, un cuestionamiento de sus presupuestos teóricos. El artículo «Etnocentrism and Socialist-Feminist Theory» de Barret y McIntosh recoge esta respuesta, reflejo a su vez de las contradicciones del propio movimiento feminista en Inglaterra.[44] De un lado, reconocían las limitaciones del concepto de patriarcado como una dominación masculina invariable, independiente de la clase y el racismo; pero de otro, no fueron capaces de ver que las estructuras de clase, racismo, género y sexualidad no pueden ser tratadas como «variables independientes» porque la opresión de cada una está inscrita dentro de la otra —es constituida por y constitutiva de las otras. El problema, que también se percibe en el artículo es —según subrayaría Avtar Brah— la tendencia a tratar las cuestiones de desigualdad centrándose en las víctimas: «Los debates acerca del feminismo y el racismo a menudo se centran en la opresión de las mujeres negras en lugar de explorar cómo el género tanto de las mujeres blancas como de las negras se construye a través de la clase y del racismo».[45] Kum-kum Bhavnani y Margaret Coulson también respondieron a este texto:

> El racismo actúa de forma que sitúa a las distintas mujeres en diferentes relaciones con las estructuras de poder y de autoridad en la sociedad […] No es solo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses.[46]

---

43 Véase entre otras, Amos y Parmar «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives», *Feminist Review*, núm. 17, 1984; Parmar y Mirza, «Growing Angry. Growing Strong», *Spare Rib*, núm. 111, 1981; Brah y Minhas, «Structural Racism and Cultural Difference: Schooling for Asian Girls», en G. Weiner (ed.), *Just a Bunch of Girls*, Milton Keynes, Open University Press, 1985; Lewis y Parmar, «Review Article: Black Women Writing», *Race and Class*, vol. 25. núm. 2, 1983; Bryan, Dadzie y Scafe, *The Heart of the Race. Black Women's Lives in Britain*, Londres, Virago, 1985; Visram, *Ayahs, Lascars and Princes: Indians in Britain 1700-1947*, Londres, Pluto, 1989; Bhachu, «Apni Marzi Kardhi. Home and Work: Sikh Women in Britain», en Westwood y Bhachu (eds.), *Enterprising Women: Ethnicity, Economy and Gender Relations,* Londres, Routledge, 1988; Phoenix, «Narrow Definitions of Culture: The Case of Early Motherhood» en Westwood y Bhachu (eds.), *Enterprising Women: Ethnicity, Economy and Gender Relations,* Londres, Routledge, 1988; Parmar, «Black Feminist and the Politics of Articulation» en J. Rutherford (ed.), *Identity, Commnity, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart, 1990; Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, *op. cit.*, 2011.

44 Barret y McIntosh, «Etnocentrism and Socialist-Feminist Theory», Feminist Review, núm. 20, 1985, pp. 23–47.

45 Avtar Brah, *Cartografías de la diáspora*, *op. cit.*, 2011, p. 138.

46 Kum-kum Bhavnani y Margaret Coulson, «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo», en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, p. 54.

El texto de Pratibha Parmar, «Black Feminism: The Politics of Articulation», escrito con posterioridad a esta efervescencia teórica y política del feminismo negro británico, se sitúa ya en otro momento, cuando se comienza a hacer visible su «desintegración». El trabajo que presentamos da cuenta con extraordinaria lucidez de ese momento de incertidumbre para el propio movimiento. Pero no se queda ahí. Desde el análisis y el diagnóstico de la situación —la disolución de un pensamiento (y acción) colectivo en la lucha por el reconocimiento de (diversas y superpuestas) identidades oprimidas— inicia un nuevo itinerario para desde ese espacio dar otro salto hacia la búsqueda de un nuevo camino, de un «nuevo tipo de sueños».

Pratibha Parmar incorpora en este texto diferentes formas expresivas. Comienza, en un formato más académico, formulando lo que sin duda es la fuerza y la debilidad del feminismo negro británico, esto es, la articulación de múltiples auto-identidades (las mujeres británicas negras son parte de muchas diásporas) con una conciencia colectiva que fortalezca a mujeres que, como negras, como feministas, como lesbianas, habitan en posiciones de marginalidad y resistencia. El feminismo negro lo consiguió en la década de los ochenta, pero las políticas identitarias diluyeron esta potencia al hablar de «experiencias subjetivas auténticas». El problema que Parmar subraya para el feminismo negro británico, pero que no se limita a este movimiento, es que la relectura en términos de identidad de subjetividades compartidas en contextos de opresión se termina planteando como una jerarquía de opresiones y que por lo tanto enfatiza la acumulación de una colección de identidades oprimidas. De esta manera se desvía la mirada de metas que contribuyan realmente al cambio social.

Pratibha Parmar se propone reorientar esa mirada. Y aquí es donde incorpora y ensaya nuevas formas estilísticas. Primero, incorporando nuevas voces a su discurso. Y después, a través de las imágenes. Resulta muy sugerente el uso que hace del texto dialogado. Como referente intelectual incorpora a la poeta, artista, pensadora June Jordan. Con ella piensa, construye pensamiento, hilvana estrategias de acción. Muestra, desde las imágenes, cómo se puede generar un nuevo discurso, un discurso visual que explore la complejidad y armonice las diferencias. Abre camino para que, desde de la fotografía, las políticas de representación convivan junto a las estrategias de deconstrucción y decodificación y generen movimientos de reconstrucción y recodificación.

Nuevas narrativas. Discurso postcolonial e identidades diaspóricas

El debate que dejó abierto Pratibha Parmar en «Black Feminism: The Politics of Articulation» está en el centro de las nuevas aportaciones que al feminismo negro llegan desde las experiencias postcoloniales y diaspóricas. Las categorías raciales cerradas y binarias sobre las que se construyó el pensamiento feminista negro resultan problemáticas en tiempos postmodernos. La cuestión de la identidad —decía P. Parmar— ha adquirido un peso colosal para aquellas de nosotras que somos migrantes postcoloniales habitando historias de diáspora. Pero, ¿cómo se declina hoy la identidad? Stuart Hall, el «intelectual de la diáspora», como le denomina Kuan-Hsing Chen,[47] lo plantea en los siguientes términos:

> La identidad hoy en día se declina en novedosos repertorios de significados. Este concepto de identidad no es, por lo tanto, esencialista, sino estratégico y posicional. No señala ese núcleo del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia. Tampoco ese yo colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros «yoes», más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartida tienen en común. Las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas. Están sujetas a una historización radical y en constante proceso de cambio y transformación. Las identidades tienen que ver con las cuestiones relacionadas con el uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quienes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo en el que podríamos representarnos. Las identidades se construyen dentro de la representación y no fuera de ella.[48]

En el feminismo negro quienes han puesto en cuestión las identidades esencializadoras han sido mujeres que, desde posiciones diaspóricas y postcoloniales, han sentido el vacío de la no-representación. Son también ellas

---

[47] Kuan-Hsing Chen, «Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora», *Revista de Occidente*, núm. 234, 2001, pp. 95-119.

[48] Stuart Hall, «Introducción: ¿quién necesita identidad?», en Hall y De Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 17.

quienes, demandando un reconocimiento al margen de las categorías de representación impuestas —desde los grupos dominantes y desde aquéllos que el sistema hegemónico reconoce (y se reconocen) como dominados—, se han auto-representado, creando su propio no-espacio, como diría Ifekwunigwe, o sus espacios de (des)localización, como diría Magdalene Ang-Lygate; territorios in-explorados donde residen los significados cambiantes de la diáspora. Trinh T. Minh utiliza este inasible espacio intermedio y desarrolla su teoría del «Otro inapropiado / inapropiable» como una imagen de la mujer postcolonial, aquella que resiste las definiciones de la otredad impuestas e insiste en definir la diferencia desde su propia perspectiva. Posición que hace de ella una persona incómoda, doblemente problemática.

En «When the Mirror Speaks: The Poetics and Problematics of Identity Construction for Métisse Women in Bristol», Jayne Ifekwunigwe se hace evidente la dureza del territorio en el que habitan las mujeres mestizas, comenzando por el uso de una categoría, *métisse*, que no tiene fácil acomodo en lengua inglesa. Ifekwunigwe presenta seis relatos de mujeres que se enfrentan a la tensión de ser mestizas y transformarse en negras. Y lo hace a través de sus narrativas, que se transforman a un tiempo en recurso metodológico y espacio identitario. En el texto, la identidad aparece como relato, a un tiempo real y ficticio, vivido y construido. Las identidades se construyen en las representaciones y no fuera de ellas, decía Stuart Hall. Y Ifekwunigwe entra de lleno en el especio —teatral, dramático— de las representaciones. Sus seis narradoras (a las que da el nombre de *griottes*, enlazando con las tradiciones africanas) representan un papel, se representan a través de ese juego que ofrece el lenguaje en un doble escenario, en el dominio privado (donde se construyen identitariamente en un juego complejo de identidades poliétnicas) y en el público, donde les devuelven la imagen de una identidad esencializada. A través de lo narrativo, emerge la construcción que las mestizas hacen de sí mismas y las contradicciones del discurso racializado; asumiendo la visibilidad en su rol como *griottes*, estas mestizas narran qué es «real» (como vivido) y qué es «ficción» (como construido) en el discurso racial.[49]

Magdalene Ang-Lygate en «Charting the spaces of (un)location. On theorizing diaspora» también se sitúa en ese espacio problemático donde se evidencian las contradicciones de los sujetos postcoloniales. La vivencia de la postcolonialidad de Ang-Lygate no es la de una mestiza, sino la de una mujer que ha construido su identidad con los referentes del

---

[49] Mirza, *Black British Feminism. A Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, p. 15.

colonizador. Su nombre, su idioma, su cultura son inglesas; pero ninguno hace de ella una ciudadana británica. Migrante no es una categoría transitoria en Inglaterra: no hay una categoría *British-born immigrant* en la que puedan reconocerse las migrantes postcoloniales que habitan Inglaterra. Existe la categoría «negra», donde la sociedad británica ubica a todas las mujeres que no son blancas. Pero ni Ang-Lygate ni las mujeres que aparecen como sujetos en sus investigaciones —migrantes que como ella proceden de China, Malasia, Filipinas— encajan en esta categoría. Tal vez por ese difícil anclaje en una identidad racial que no comparte (y de la que es excluida), ve con mayor agudeza las limitaciones de esa categorización donde, por otro lado, se sienten tan cómodos aquellos grupos —entre los que Ang-Lygate incluye al feminismo negro— que usan el criterio racial como estrategia política. Como expone en el texto que presentamos: «Lo que realmente me preocupa es que cuando se juega a este tipo de juego, somos cómplices de una estructura que se ha construido desde el principio sobre un dualismo binario que inevitablemente deshace la posibilidad de la diferencia».

Como ocurría con la mestiza, la mujer postcolonial que es Ang-Lygate cuestiona esas formas de otredad reconocidas como apropiadas y toleradas, y reivindica otras formas de otredad que, al salir fuera de los confines entre los que han sido definidos los límites identitarios dominantes, son percibidas como subversivas y como tales rechazadas o reprimidas. Como hacía Ifekwunigwe, también Ang-Lygate explora desde esta posición el concepto de identidad diaspórica, que tan acertadamente teorizó Stuart Hall, en relación a las migrantes chinas, que son sujetos de su investigación. Desde este concepto —que entiende las identidades «fragmentadas y fracturadas; construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzadas y antagónicas»— entiende y explica esos «espacios de silencio», donde se sitúan esas otras formas de otredad no reconocidas por los discursos hegemónicos, experiencias de diáspora. Leyéndolas como tales conseguimos visibilizarlas, «para reconocer finalmente que nuestra propia invisibilidad no es el estado natural de nadie».

Y para terminar

Hasta aquí, mi personal diálogo con las autoras seleccionadas en esta antología.

A partir de ahora, sólo sus voces. Son sus textos los que en realidad invitan a un verdadero diálogo.

Personalmente, me siento feliz de estar en tan grata compañía.

Bibliografía

Amos, V., Lewis, G., Mama, A., y Parmar, P. (eds.) (1984), «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives», *Feminist Review*, núm. 17.

Barot, Rohit, Bradley, Harriet y Fenton, Steve (ed.) (1999), *Ethnicity, Gender and Social Change*, Londres, Macmillan Press Ltd.

Bhavnani, Kum-Kum y Margaret Coulson (2004) [1986], «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo», en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Brah, Avtar (2011) [1996], *Cartografías de la diáspora*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Brunsdon, Charlotte (1996), «A Thief in the Night. Stories of Feminism in the 1970s at CCCS» en Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres y Nueva York, Routledge.

Carby, Hazel (1986), «It Jus Be's Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Women's Blues», *Radical America*, vol. 20, núm. 4, pp. 9-24.

______ (1987), *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Nueva York, Oxford University Press.

Collins, Patricia H. (2000) [1990], *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres y Nueva York, Routledge.

______ (2000), «Gender, Black Feminism, and Black Political Economy», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, núm. 568, pp. 41-53.

______ (1986), «Learning From the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought», *Social Problems*, vol. 33, núm. 6, pp. S14-S32.

Chen, Kuan-Hsing (2000), «Stuart Hall: la formación de un intelectual de la diáspora», *Revista de Occidente*, núm. 234, pp. 95-119.

Crenshaw, Kimberlé W. (1991), «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color», *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6., pp. 1241-1299.

Davis, Ángela (1999), *Blues legacies and black feminism*, Nueva York, Vintage Books.

______ (2004) [1981], *Mujeres, «raza» y clase*, Madrid, Akal.

Duneier, Mitchell (2007), «On the legacy of Elliot Liebow and Carol Stack: Context-driven fieldwork and the need for continuous ethnography», *Focus*, vol. 25, núm. 1.

Gilroy, Paul (1993), *Small Acts*, Londres, Serpent's Tail.

______ (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.

Grossberg, Lawrence (2006), «Stuart Hall sobre "raza" y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo», *Tabula Rasa*, núm. 5 (julio-diciembre).

Hall, Stuart (1989), «New Ethnicities» en J. Donald y A. Rattansi (eds.), *Race, Culture and Difference*, Londres, Sage.

______ (2003), «Introducción: ¿quién necesita identidad?», en Stuart Hall y Paul de Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.

Haraway, Donna J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres,* Madrid, Cátedra. Feminismos.

hooks, bell (1981), *Ain't a Woman: Black Women and Feminism*, Boston, South End.

______ (1984), *Feminism Theory: From Margin to Center*, Boston, South End.

______ (1989), *Talking Back. Thinking feminist. Thinking black*, Boston, South End.

Hull, Gloria, Scott, Patricia Bell y Smith, Barbara (eds.) (1982), *All the Women are White, All the Men are Black, But Some of Us Are Brave*, Nueva York, The Feminist Press.

Hurtado, Aida (1989), «Relating to privilege: seduction and rejection in the subordination of white women and women of color», *Signs*, vol. 14, núm. 4, pp. 833-855.

Mann, S.A. y Kelley, L.R. (1997), «Standing at the Crossroads of Modernist Thought: Collins, Smith, and the New Feminist Epistemologies», *Gender and Society*, vol. 11, núm. 4, pp. 391-408.

Mann, S.A y Huffman, D.J. (2005), «The Decentering of Second Wave Feminism and the Rise of the Third Wave», *Science and Society*, vol. 69, núm. 1, pp. 56-91.

Mirza, Heidi Safia (ed.) (1997), *Black British Feminism. A Reader*, Londres y Nueva York, Routledge.

Morley, David y Kuan-Hsing Chen (eds.) (1996), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres y Nueva York, Routledge.

Ritzer, G. (2007), *Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots: The Basics*, Boston, McGraw-Hill.

Scott, James C. (1993), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta.

Suisman, David, «Was Bessie Smith a Feminist», disponible en http://www.columbia.edu/cu/ccbh/souls/vol1no1/vol1num1art7.pdf

Stack, Carol (1995), «Writing Ethnography: Feminist Critical Practice», reimpreso en Wolf (ed.), *Feminist Dilemmas in Fieldwork*, Nueva York, Westview Press.

______ (1972), *All our Kin: Strategies for Survival in a Black Community,* Nueva York, Harper and Row.

Tamsin Whitehead (2008), «Rejecting the Margins of Difference: Strategies of Resistance in the Documentary Films of Pratibha Parmar», *Thirdspace*, vol. 7, núm. 2, pp. 58-67; disponible en http://www.thirdspace.ca/journal/article/view/whitehead/100.

Pioneras del feminismo negro

1. Convención de los Derechos de la Mujer

The Anti-Slavery Bugle
21 de junio de 1851

Sojourner Truth, una esclava emancipada, realizó uno de los discursos más interesantes y excepcionales de la Convención. Resulta imposible trascribirlo por escrito o transmitir de forma aproximada el efecto que produjo en el público. Tan sólo pueden apreciarlo los que vieron su impactante constitución, sus gestos fervientes de profunda honestidad, y escucharon su timbre potente y sincero. Subió al estrado y se dirigió al presidente con una gran sencillez:

«¿Puedo decir unas palabras?». Al recibir una respuesta afirmativa, continúo hablando:

> Quiero decir unas palabras sobre este asunto. Soy una mujer de pleno derecho. Tengo tanta fuerza como un hombre y puedo trabajar tanto como uno de ellos. He arado y he cosechado, he quitado la cáscara al grano y he talado y he segado, ¿acaso un hombre puede hacer más? He escuchado mucho acerca de la igualdad de los sexos; puedo cargar tanto como un hombre y puedo comer tanto como él, si consigo alimento. Soy tan fuerte como cualquier hombre que exista. En cuanto a la inteligencia, todo lo que puedo decir es que si una mujer puede contener una pinta y un hombre un cuarto, ¿por qué no puede tener la mujer su pinta llena? No tenéis que temer concedernos derechos por miedo a que obtengamos demasiado, en tanto que sólo podemos contener una pinta. Parecería que los pobres hombres están confundidos y no saben qué hacer. ¿Por qué, hijos? Si tenéis en vuestras manos los derechos de la mujer, dádselos y os sentiréis mejor. Tendréis vuestros propios derechos y nosotras

no causaremos tantos problemas. No sé leer pero puedo escuchar. He escuchado la Biblia y he aprendido que fue Eva la que hizo pecar al hombre. Bueno, si la mujer desbarató el mundo, dejadle la oportunidad de arreglarlo de nuevo. La señora ha hablado sobre Jesús acertadamente, cómo él no rechazó nunca a mujer alguna. Cuando Lázaro murió, María y Marta fueron a buscarle con fe y amor y le rogaron que resucitara a su hermano. Y Jesús lloró —y Lázaro apareció. ¿Y cómo vino Jesús al mundo? A través de Dios que lo creó y de la mujer que lo llevó en su vientre. Hombres, ¿cuál fue vuestra parte en esto? Pero las mujeres están alzándose, bendito sea el Señor, y algunos hombres están alzándose con ellas. El hombre se encuentra en aprietos, el pobre esclavo está imponiéndose, la mujer también, y el hombre se encuentra entre un halcón y un águila.

2. Sufragio femenino

New York World
21 de junio de 1851

Discursos, canciones y propósitos de Sojourner[1] Truth
Las mujeres exigen la igualdad con los negros
DENUNCIA DE LA HIPOCRESÍA REPUBLICANA
&C,&C,&C[2]

El primer aniversario de la Asociación Americana para la Igualdad de Derechos tuvo lugar ayer en la Iglesia de los Puritanos. La sesión de la mañana iba a empezar a las diez en punto, pero a esa hora la asistencia era tan escasa que su inicio se retrasó. La audiencia consistía en la habitual miscelánea de ambos sexos y todos los colores, incluyendo una buena muestra de la última moda junto a los más anticuados vestidos.

1 *Sojourner* significa «quien reside temporalmente en un lugar». [N. de la T.]

2 &C,&C,&C es un acrónimo para «Etcétera, etcétera, etcétera». [N. de la T.]

Una personalidad

La señorita Sojourner Truth estaba anunciada como la siguiente oradora y su aparición provocó el buen humor general. Sojouner fue cuarenta años esclava y lleva otros cuarenta años libre; no le impresiona en absoluto hablar frente a gente blanca o expresar su opinión en reuniones. Se viste muy parecido a como lo hacía en la plantación y lleva un pañuelo en la cabeza a la manera de las *maums*[3] de todo el Sur. Habló con un tono alto y claro, con un fuerte acento africano, como sigue:

Discurso de Sojourner Truth

Amigos míos, estoy llena de alegría. He venido con una nueva petición. Durante muchos años he dirigido peticiones públicas de parte del pobre esclavo y ahora que ha conseguido su libertad, todavía me quedan cosas por conseguir en esta tierra. Yo creo que la mujer debe tener sus derechos. Hemos sido muy afortunadas de haber acabado con la esclavitud, parcialmente, no de forma completa. Quiero destruirla de raíz. Entonces sentiremos de verdad que somos libres; que podemos ocupar cualquier lugar accesible a aquel que ha conseguido sus derechos. Creo que si tengo que responder por los pecados de mi cuerpo exactamente lo mismo que un hombre, tengo el derecho a tener exactamente lo mismo que tiene un hombre. [Carcajadas y aplausos]

Esclavitud de la esposa

Bien, niños, soy lo suficientemente vieja para ser la madre de todos los que están aquí. [Carcajadas] Veréis, el hombre de color ha conseguido sus derechos, pero ¿lo ha hecho la mujer de color? [Carcajadas] El hombre de color ha conseguido sus derechos, pero nadie […] se preocupa por los derechos de las mujeres de color. [Aplausos] Vaya, el hombre de color será dueño de la mujer y sencillamente estaremos tan mal como antes. [Carcajadas] Ahora

[3] *Maunm,* término de origen africano, se refiere a una mujer anciana. [N. de la T.]

que las cosas están agitadas, quiero seguir agitando hasta que se pongan bien del todo. [Carcajadas] Porque si paramos, será un trabajo terriblemente duro arrancar la máquina de nuevo. [Carcajadas] Así que pido esto a las mujeres. Las mujeres blancas saben mucho; las mujeres de color —esto es, las que han sido liberadas recientemente— no lo saben. Los hombres de color aprenderán, como el resto de los hombres, a ser una especie de amos. Tratarán de ser los amos de sus esposas de color.

Lavar y planchar

Quiero que la mujer de color entienda que si ella gana algo es suyo. Pero si la mujer de color sale de casa para hacer algún trabajo de limpieza —que es lo máximo que consigue la gente de color— [Carcajadas], cuando ella vuelve con un poco de dinero viene el marido:

Marido. ¿Dónde has estado?
Mujer. Trabajando.
Marido. Bueno, ¿te han pagado?
Mujer. Sí.
Marido. Entonces dámelo.
Mujer. Pero yo quiero comprar esto y lo otro para los niños.
Marido. Bueno, no quiero escuchar una palabra más. Así que dámelo.

Así que él coge el dinero y se va, nadie sabe a dónde. [Carcajadas] Entonces vuelve por la noche:

Marido. «¿Hay algo para comer?
Mujer. No.
Marido. ¿Cuál es la razón?
Mujer. No tengo dinero.
Marido. Bueno, podrías haberlo conseguido.

Así es como funciona; una mujer no puede reclamar nada como suyo. ¿Por qué? Ella está en la misma posición que él. Ella no puede llevarse dinero a su propio bolsillo, pero él lo puede coger. Él puede gastarse su dinero y coger el de ella. Ella no puede comprar lo que quiere para sí misma y sus hijos. El hombre reclama su dinero, su cuerpo, y todo para él. [Carcajadas y aplausos]

Ahora es el momento

No está bien. Ahora es el momento de hacer una firme demanda por el derecho de las mujeres. Qué hermoso será cuando podamos ver a mujeres sentadas como abogadas y juezas. Vemos a pobres mujeres que vienen a ser juzgadas por hombres. Si vamos a ser juzgadas por hombres, ¿por qué no podemos formar parte del asunto y juzgarles a ellos también? Cuando una pobre mujer está frente al juez, a veces el hombre que la mira desde arriba tiene la nariz roja como un cigarro encendido. [Carcajadas] Ninguna mujer se atreve a hablar en su defensa. Le hacen ciertas preguntas para divertirse y ninguna mujer dice nada. Los hombres no tienen toda la autoridad. Yo quiero a mujeres en su lugar. [Carcajadas] Ellas sabrían qué preguntar y qué decir, cosa que los hombres no saben, porque yo he estado de pie, escuchando, y he visto a las pobres mujeres marcharse y los hombres reírse: «Je, je, je». [Risitas]

Queremos jurados de mujeres

Ahora, yo quiero que las mujeres se sienten en ese lugar y escuchen —no esos pedantes farragosos. Me refiero a esos abogados, jueces y jurados. Si es indecente que las mujeres estén allí, entonces tampoco es decente para los hombres. [Carcajadas] Nadie debería estar en un sitio que no fuera lo suficientemente decente para las mujeres. [Aplausos] Éste es el problema con algunos hombres. Son tan mezquinos que no quieren que las mujeres lo sepan. Hagamos que nadie se avergüence de ir a un juicio y dar testimonio. Nadie será intimidado. Sabemos que si es una hermana la que está sentada en el lugar del juez, no hará ninguna pregunta que sea impropia.

Su edad

Ya llevo aquí ochenta años —que es tiempo suficiente para cualquiera. Hay una gran cantidad de trabajo por hacer, así que voy a tener que quedarme. Yo fui esclava durante cuarenta años y he sido libre durante otros cuarenta, y me gustaría vivir otros cuarenta si pudiera conseguir igualdad de derechos

para todo el mundo. Me imagino que ésa es la razón por la que todavía estoy aquí: para luchar esta batalla por lo correcto; que todo ser humano tenga ese derecho concedido por Dios. Como dije hace muchos años, hay hombres que piensan que si las mujeres consiguen sus derechos no quedarán derechos para los hombres. Parece que están medio asustados. [Carcajadas] Estaban tan asustados que algunos rompieron a llorar. [Carcajadas]

Su lógica sobre el trabajo y la paga

¿Acaso Dios pretendía que los hombres tuvieran los derechos de las mujeres? ¡No y no! Yo os digo que los hombres tienen todos los derechos. ¿Estáis temerosos de que las mujeres os quiten vuestros derechos? Ellas no los quieren. Yo he trabajado tanto como la mayor parte de los hombres. Si yo trabajo tanto como un hombre, ¿por qué no me pueden pagar como a él? [Aplausos] Si yo escribo y hago cuentas tan bien como un hombre, ¿por qué no puedo ganar tanto dinero como él? Ellos no hacen más que yo ¿Por qué tienen que tener una paga mayor? Como las mujeres alemanas, ellas hacen tanto trabajo como los hombres, pero él gana un dólar y ella gana medio. Porque es una mujer. Ella, si puede, come tanto como un hombre. [Aplausos y carcajadas] Nadie debería juzgar cuánto come una mujer, o cuánto juicio tiene —son cosas que no se pueden evitar. [Carcajadas] Yo he conocido a mujeres que tenían mucho más juicio que los hombres. [Carcajadas] He hablado con ellas. Dadles una oportunidad. Esto es lo que los hombres temen —tienen miedo de que las mujeres los degraden. Las mujeres deberían superar a los hombres durante algún tiempo para que ellos vuelvan a su sitio. [Más aplausos y carcajadas]

Una predicción y una queja

Esta causa debe moverse. Sí, debe hacerlo. Me solían decir: «Sojourner, es inútil. Nunca verás la libertad de los esclavos». «Bueno», decía yo, «sea dentro o fuera de este cuerpo, lo veré». Cuando venían los días oscuros, pensaba que nunca viviría para verlo. Si vosotros y yo hubiéramos sabido qué iba a suceder, los hombres habrían estado mejor, y las mujeres también. Pero a los hombres les da miedo dar a las mujeres sus derechos. Incluso se educa a los niños

para que les digan a las mujeres: «Oh, sólo eres una mujer, tú no sabes». Les hablan así a sus madres. [Carcajadas] Como Adán cuando Dios le preguntó qué había estado haciendo, culpó de todo a Dios y a la mujer. [Carcajadas] Igual que los niños, que cuando crecen le echan la culpa a la mujer.

Se necesitan suministros del enemigo

Queremos los derechos de las mujeres, pero volvemos a vosotros por dinero. Cuando consigamos los derechos de las mujeres lo tendremos en nuestros propios bolsillos. [Carcajadas] No iremos a pedírselo a los hombres, lo tendremos nosotras mismas. [Aplauso] Los hombres nos tendrán que pedir a nosotras algo de dinero. [Carcajadas] Queremos que nos den ahora un poco, hasta que consigamos nuestros derechos, entonces ya no tendremos que preocuparnos por pedir más dinero. Entonces tendréis tranquilidad; estaréis felices; vosotros y vuestras mujeres y vuestras hijas que estarán a vuestro lado. Os sentiréis como si estuvierais de pie sin estar apuntalados. [Aplauso] Mantengamos el trabajo en marcha mientras está en marcha, entonces nadie os pedirá dinero. Las mujeres tendrán dinero lo mismo que los hombres.

La inevitable colecta de la señorita Anthony

En ese preciso momento Susan B. Anthony anunció que el comité financiero empezaría una colecta y recibirían suscripciones. No querían todo en pequeños vales, pero tampoco los rechazarían.

Sojourner continúa

Truth continuó con alguna reiteración sus observaciones anteriores. Dijo que los hombres habían tenido a las mujeres como esclavas tanto tiempo que pensaban que les pertenecían, igual que los esclavistas tenían esclavos y pensaban que eran de su propiedad. Estuvo en Washington tres años. Pensaba que las

mujeres de color de Washington debían poder votar igual que los hombres de color. Quería que todo el mundo defendiera la igualdad de derechos. Al terminar, dijo: «Ahora cantaré un poco. Tiene que haber un poco de canto aquí. No he escuchado a nadie cantar desde que he llegado. No puedo cantar mucho. Ya no canto tan bien como antes».

El canto de Sojourner

Sojourner comenzó entonces una canción extraña, como un llanto, con un ritmo muy curioso y raro aunque con una pronunciación de las palabras muy clara, y su vieja cabeza se balanceaba de un lado a otro en armonía. En la medida en que el periodista pudo entender las palabras, la canción decía lo siguiente:

We are going home —we had visions bright
Of that holy land, that world of light,
Where the cold and dark night of time is passed,
And the morning of eternity is come at last;
Where the weary saints no more hall roam,
But dwell in their peaceful and sunny home;
Where the light celestial gems our crown,
And the waves of bliss are dashin' roun' —
Oh-h-h-h!
Oh, that beautiful home;
Oh-h, that beautiful world.

Vamos a casa — tuvimos visiones brillantes
De esa tierra sagrada, ese mundo de luz,
Donde el frío y la oscura noche del tiempo ha pasado,
Y la mañana de la eternidad ha llegado al final;
Donde los ajados santos ya no tendrán que vagar,
Sino que morarán en su soleado y tranquilo hogar;
Donde la luz celestial enjoya nuestra corona,
Y olas de dicha se estrellan alrededor.
Oh-h-h-h!
Oh, ese bello hogar;
Oh-h, ese bello mundo.

We are goin' home; we soon shall be
Where the sky is clear and the soil is free;
Where the victor's song floats from the plaints,
And the anthems of Seraphs and glorious strains;
Where the sun rolls down his brilliant flood;
And beams on a world that's fair and good;
And the starts that shine on nature's dome,
With sparkle and dance from their spirit's home.

Nos vamos a casa; pronto estaremos,
Donde el cielo es claro y la tierra es libre;
Donde la canción victoriosa se eleva desde la meseta,
Y los cantos de serafines y sus gloriosos sones;
Donde los rallos de sol nos inundan con su brillo,
Como vigas de un mundo que es justo y bueno;
Y las estrellas que brillan en la cúpula de la naturaleza,
Centellarán y bailarán desde la casa del espíritu.

Oh-h-h-h!
Oh, that beautiful home;
Oh-h, that beautiful world.

These tears and sighs, which here are given,
Will change for the glad songs of heaven;
There beauteous forms will sing and shine,
If guarded well by the hand Divine;
Pure love and friendship will be joined
Waiting before that pricely band;
And the glory of God, like a molten sea,
With bathe that inmortal company.
Oh-h-h-h!
Oh, that beautiful home;
Oh-h, that beautiful world.

The ransomed throng they see and bless
The holy city of gorgeousness;
The verdant earth and angel's choir,
The flowers that never winter wear;
The conqueror's song it sounds afar
As wafted on the ambrosial air;
Though endless years we then shall prove
The depths of a saviour's matchless love.
Oh-h-h-h!
Oh, that beautiful home;
Oh-h, that beautiful world.

Oh-h-h-h!
Oh, ese bello hogar;
Oh-h, ese bello mundo.

Allí, las lágrimas y los suspiros que aquí nos son dados,
Se transformarán en las alegres canciones del cielo;
Allí hermosas formas cantarán y resplandecerán,
Si bien cuidadas por la mano divina;
Puro amor y amistad se unirán,
Esperando enfrente de esa espléndida banda;
Y la gloria de Dios, como un mar fundido,
Bañará esa compañía inmortal.
Oh-h-h-h!
Oh, ese bello hogar;
Oh-h, ese bello mundo.

La muchedumbre rescatada mira y bendice,
La sagrada ciudad de la magnificencia;
La fragante tierra y el coro de ángeles,
Las flores que nunca sufren el invierno;
La canción del conquistador suena a lo lejos,
Como flotando en el aire ambrosía;
Entonces, después de interminables años, probaremos,
Las profundidades del amor incomparable del salvador.
Oh-h-h-h!
Oh, ese bello hogar;
Oh-h, ese bello mundo.

Sojourner concluye

Allí, pequeños, todos descansaremos de todos nuestros esfuerzos; allí descansaremos en ese hermoso mundo del que ya no saldremos más. Ahora hagamos lo que podamos hacer; ahora trabajemos todos por ese hermoso lugar, porque estoy obligada, por mis niños, a ello, y estoy determinada, por la gracia de Dios, a no parar hasta llegar a ese hermoso lugar.

Sojourner entonces se inclinó ante la audiencia, mostrando ese espantoso pañuelo blanco enrollado en lo alto de su cabeza, con la forma exacta de un moño donde debería estar el moño y conteniendo, posiblemente, tantas gregarinas[4] como el artículo *bona fide*.[5]



Imagen: http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html

4 *Gragarines* en el original, hace referencia a un tipo de parásitos. [N. de la T.]

5 *Bona fide* proviene del latín, «de buena fe», y constituye un término legal. El comentario hace referencia a los artículos de las Leyes de Esclavos Fugitivos que consideraban a los esclavos como propiedad *bona fide*. Véase The Narrative of Sojourner Truth *Dictated by Sojourner Truth (ca. 1797-1883)*, Boston, The Author, 1850. Disponible online en http://digital.library.upenn.edu/women/truth/1850/1850.html. [N. de la T.]

3. Horrores sureños: la ley Lynch en todas sus fases

Ida B. Wells
New York Age, 1892

Prefacio

La mayor parte de lo que contienen estas páginas se publicó el 25 de junio de 1892 en el *New York Age* como aclaración a una columna editorial que los blancos de Memphis consideraron suficientemente incendiario como para justificar la destrucción de mi periódico, el *Free Speech.*

Desde la aparición de esta declaración, han llegado de todo el país numerosas peticiones de publicar «Exiled» [Exiliado] (el título con el que apareció) en forma de folleto. Hubo algunas donaciones pero no las suficientes como para llevarlo a cabo. El noble esfuerzo de las damas de Nueva York y de Brooklyn «Oct 5» me ha permitido responder a dicha petición y ofrecer al mundo una narración verdadera y sin adornos de las causas de la ley de linchamiento en el Sur.

Esta declaración no pretende proteger a aquéllos que se aprovechan de la virtud ni es tampoco una defensa del pobre ciego Sansón afroamericano que sufre la traición de la blanca Dalila. Es una contribución a la verdad, una colección de hechos, un examen mediante el que se pretende estimular que esta gran república americana exija que se haga justicia, aunque se hunda el cielo.

Poco placer ha conllevado hundir mis manos en la corrupción aquí expuesta. Alguien debe demostrar que la raza afroamericana peca menos de lo que se peca contra ella, y parece ser que ha caído sobre mí tal cometido. El horroroso número de víctimas que el juez Lynch sentencia cada semana es apabullante, no sólo por las vidas que siega, la crueldad absoluta y el ultraje para con las víctimas, sino también por los prejuicios que fomenta y la sombra que arroja contra el buen nombre de una raza débil.[1]

La raza afroamericana no es una raza bestial. Si esta obra puede contribuir de alguna manera a probarlo y, simultáneamente, a despertar la conciencia del pueblo americano en la exigencia de justicia para con todos los ciudadanos, y el castigo a través de la ley para los que la incumplan, sentiré que he hecho un favor a mi raza. Las demás consideraciones no tienen la menor importancia.

Este panfleto está dedicado a las mujeres afroamericanas de Nueva York y de Brooklyn, cuyo amor a su raza, ferviente tesón y generoso esfuerzo lo hicieron posible en el Lyric Hall de Nueva York, la noche del 5 de octubre de 1892.

Capítulo I. La ofensa

La tarde del miércoles 24 de mayo de 1892, la ciudad de Memphis bullía de excitación. Los editoriales de los periódicos de esa fecha provocaron que se convocara una reunión en la Lonja del Algodón; se envió un comité para buscar a los editores del *Free Speech*, un periódico afroamericano publicado en dicha ciudad, y la única razón por la que no se ejecutaron las amenazas públicas de

1 El término Lynch's Law [ley Lynch] tiene origen, por lo que se sabe, en la Revolución Americana, en el juez de paz de Virginia Charles Lynch, que ordenó castigos extrajudiciales a los realistas. Aunque en su inicio no tuviera tintes racistas, los afroamericanos han resultado las principales víctimas de linchamientos en EEUU. Ya antes de la Guerra Civil, en el Sur, miembros del movimiento abolicionista fueron objeto de linchamientos y tras la Guerra y el Acta de Emancipación de los esclavos, la violencia aumentó y aparecieron grupos secretos, como el Ku Klux Klan, que instigaban palizas y asesinatos extrajudiciales para asustar y castigar a los negros que hacían uso de su derecho a la educación, el empleo o el voto. Después de 1870, muchos Estados aprobaron leyes que privaban de derechos a la mayoría de los negros y a unos pocos blancos pobres y establecían la segregación en los establecimientos públicos (Jim Crow Laws); véase a este respecto la nota dos de este capítulo. [N de E.]

linchamiento fue que no se los pudo encontrar. La causa de toda esta conmoción fue el siguiente editorial publicado en el *Free Speech* el sábado anterior, 21 de mayo de 1892.

> Ocho negros linchados desde el último número del *Free Speech*: uno en Little Rock (Arkansas) el último sábado por la mañana cuando los ciudadanos asaltaron (¿?) la cárcel y se hicieron con su hombre; tres cerca de Anniston (Alabama); uno cerca de Nueva Orleans; y tres más en Clarksville (Georgia), estos tres últimos por el asesinato de un hombre blanco, y los otros cinco por el mismo asunto de siempre —una nueva alarma sobre violaciones de mujeres blancas. Se llevó a cabo en todos ellos un programa idéntico de ahorcamientos y disparos a los cuerpos sin vida.
>
> Nadie en esta parte del país cree en el viejo cuento / pura mentira de que los negros violan a las mujeres blancas. Si los hombres blancos sureños no son cuidadosos, se extralimitarán y la opinión pública reaccionará; se llegará a una conclusión que perjudicará la reputación moral de sus mujeres.

The Daily Commercial del siguiente miércoles 25 de mayo, contenía el siguiente editorial:

> Aquellos negros que están intentando hacer del linchamiento de individuos de su raza un medio para suscitar las peores pasiones de los de su especie, están jugando con un sentimiento peligroso. Los negros harían bien en entender que no hay piedad para con el negro violador y poca paciencia para con sus defensores. Un periódico negro impreso en esta ciudad, publicó en un número reciente el siguiente párrafo atroz: «Nadie en esta parte del país cree en el viejo cuento / pura mentira de que los negros violan a las mujeres blancas. Si los hombres blancos sureños no son cuidadosos, se extralimitarán y la opinión pública reaccionará; se llegará a una conclusión que perjudicará la reputación moral de sus mujeres». El hecho de que se le permita a un canalla negro vivir y lanzar tales calumnias odiosas y repulsivas constituye una evidencia considerable de la maravillosa paciencia de los blancos sureños. Pero ya nos hemos hartado. Hay determinadas cosas que el hombre blanco sureño no va a tolerar, y estas obscenas indicaciones han llevado al escritor al límite extremo de su paciencia pública. Esperamos haber sido suficientemente claros.

El *Evening Scimitar* de la misma fecha copiaba el editorial del *Commercial* con estas palabras de comentario:

> Bajo estas circunstancias, la paciencia no es una virtud. Si los mismos negros no ponen remedio sin demora, será obligación de aquéllos a los que se ha atacado atar al desgraciado que lanza estas calumnias a una estaca en el cruce de las calles Main y Madison, marcarlo en la frente con un hierro candente y hacerle una operación quirúrgica con un par de tijeras de sastre.

Siguiendo este consejo, los ciudadanos implicados se dieron cita en la Lonja del Algodón esa misma tarde y se dieron el gusto de lanzar amenazas de linchamiento; y esto no lo hicieron los ciudadanos descontrolados que suelen protagonizar las diabluras del Sur, sino destacados hombres de negocios, en su lugar de trabajo. El señor Flemming, gerente y copropietario del *Free Speech*, tuvo que abandonar la ciudad para escapar de la turba, y se le ordenó posteriormente que no volviera; yo recibí cartas y telegramas en Nueva York, donde estaba pasando mis vacaciones, advirtiéndome de que si volvía, iba a sufrir daños corporales. ¡Los acreedores tomaron posesión de la oficina y vendieron el equipamiento y fue como si el *Free Speech* no hubiera existido jamás!

El editorial en cuestión fue provocado por los numerosos, desalmados e inhumanos linchamientos de afroamericanos que se habían producido en poco tiempo y pretendía funcionar como una advertencia. ¡Ocho linchados en una semana y cinco de ellos acusados de violación! El público pensante no creerá fácilmente que la libertad y la educación puedan ser más embrutecedoras que la esclavitud y todo el mundo sabe que, durante los cuatro años de Guerra Civil, no se produjeron violaciones, cuando las mujeres blancas del Sur se encontraban a merced de esta raza a la que se le imputa ser una raza bestial.

Puesto que mi periódico ha sido destruido y estoy exiliada a causa de dicho editorial, el asunto se impone y como escritora, siento que la raza y el público deben disponer de una declaración de los hechos tal y como son. Ello serviría al mismo tiempo como defensa de los Sansones afroamericanos que se ven traicionados por las blancas Dalilas.

Los blancos de Montgomery (Alabama) saben que J. C. Duke apuntó la clave de la situación, hecho que gustosamente esconderían a todo el mundo, cuando hace cinco años en su periódico *The Herald* dijo lo siguiente:

> ¿Cómo es que las mujeres blancas atraen ahora a los negros mucho más que antaño? Hubo un tiempo en que tal cosa resultaba inaudita. Hay un secreto en todo esto y es que sospechamos enormemente que las Julietas blancas aprecian de forma creciente a los Romeos de color.

El señor Duke, como los propietarios del *Free Speech*, se vio obligado a abandonar la ciudad por su ofensa al «honor» de las mujeres blancas y su periódico fue eliminado; pero la verdad sigue siendo que los hombres afroamericanos no siempre «violan» (¿?) a las mujeres blancas sin su consentimiento.

El señor Duke, antes de abandonar Montgomery, firmó una carta negando cualquier intención de difamar a las mujeres blancas del Sur. El editor del *Free Speech* no tiene que negar nada sino que, por el contrario, afirma que hay muchas mujeres en el Sur que se casarían con hombres de color si tal acto no las colocara inmediatamente en un lugar intolerable y entre las garras de la ley. Las leyes de mestizaje del Sur sólo se aplican contra la unión legítima interracial pero permiten que el hombre blanco sea libre de seducir a todas las chicas de color que quiera; sin embargo, si un hombre negro cede a la fuerza y los avances de una atracción similar hacia las mujeres blancas, esto supone la muerte. Los hombres blancos linchan al afroamericano no porque ataque la virtud, sino porque sucumbe a las sonrisas de las mujeres blancas.

Capítulo II. Lo blanco y lo negro del asunto

La *Cleveland Gazette* del 16 de enero de 1892 publica un buen ejemplo de ello. La señora J. S. Underwood, la mujer del reverendo de Elyria (Ohio) acusó a un afroamericano de violación. Le dijo a su marido que durante su ausencia en 1888, para hacer campaña por el Partido Prohibicionista por todo el Estado, el hombre se presentó ante la puerta de la cocina, entró por la fuerza y la vejó. Intentó alejarlo con un atizador pesado pero él pudo más que ella y la anestesió con cloroformo. Cuando recuperó la conciencia, sus ropas estaban desgarradas y se encontraba en un estado horrible. No conocía al hombre pero podía identificarlo. Señaló a William Offett, un hombre casado, que fue arrestado y, al encontrarse en Ohio, tuvo derecho a un juicio.

El prisionero negó vehementemente el cargo de violación pero confesó que fue a la casa de la señora Underwood invitado por ella misma y que intimó con ella de forma punible a petición de la misma. Esto no le valió de nada contra el testimonio jurado de la mujer de un reverendo, una dama de la mayor respetabilidad. Se le declaró culpable e ingresó en la cárcel el 14 de diciembre de 1888 con una condena de catorce años. Algún tiempo después, los remordimientos de la mujer hicieron que confesara a su marido que aquel hombre era inocente. Estas son sus palabras:

> Conocí a Offett en la oficina de Correos. Estaba lloviendo. Fue educado conmigo y como yo llevaba varios paquetes, se ofreció a llevármelos hasta casa, cosa que hizo. Estaba embelesado conmigo y le invité a visitarme. Me visitó, trayendo castañas y caramelos para los niños. De esta manera, conseguimos que nos dejaran solos en la habitación. Me senté en su regazo. Se me insinuó y yo acepté inmediatamente. No sé por qué lo hice pero lo hice. Después de esta ocasión, me visitó varias veces y todas ellas fui indiscreta. No me importó tras la primera vez. De hecho, no hubiera podido resistirme y no tenía deseo alguno de hacerlo.

Cuando su marido le preguntó por qué le había dicho que había sido forzada, ella dijo:

> Tenía varias razones para decirte eso. Una fue que los vecinos lo vieron aquí, otra fue que tenía miedo de haberme contagiado de alguna enfermedad vergonzosa, y además, tenía miedo de dar a luz un hijo negro. Esperaba salvar mi reputación diciéndote una mentira deliberada.

Su marido, horrorizado por la confesión, liberó a Offett, que ya había cumplido cuatro años de condena, y consiguió el divorcio.

Hay miles de casos similares en todo el Sur, con la diferencia de que los hombres blancos sureños, en un ataque insaciable de furia, descargan su violencia sobre los afroamericanos que tienen trato con sus mujeres sin la intervención de la ley. No están de más unos pocos ejemplos para corroborar la afirmación de que algunas mujeres blancas aman la compañía de los afroamericanos. Los periódicos del Sur han recogido la mayoría de estos casos.

En el invierno de 1885-1886, la mujer de un médico en Memphis, de buena clase social pero cuyo nombre he olvidado, abandonó su casa, su marido y sus niños, y se escapó con su chófer negro. Estuvo con él durante un mes antes de que su marido la encontrara y se la llevara de vuelta a casa. Al chófer no se le pudo encontrar. El médico se trasladó con su familia fuera de Memphis y está viviendo en otra ciudad bajo un nombre falso.

El año pasado, en la misma ciudad, una joven blanca gritó al anochecer a varios grupos de hombres que se acercaban que un negro la había agredido en la calle. Se le capturó, fue juzgado por un juez y un jurado blancos y fue absuelto del cargo. Resulta innecesario decir que si hubiera habido el mínimo indicio de evidencia para acusarlo de un cargo tan grave, se le hubiera condenado.

Sarah Clark de Memphis amaba a un hombre negro y vivía públicamente con él. Cuando la pasada primavera se le acusó de cohabitación ilegal con otra raza, juró ante el tribunal que ella *no* era una mujer blanca. De esta manera, escapó a la cárcel y continuó su relación ilícita sin mayores problemas. Que pertenezca a las clases bajas no modifica el hecho de que sea una mujer blanca. «Los ciudadanos destacados» de Memphis están defendiendo el «honor» de *todas* las mujeres blancas, incluidas las poco respetables.

Después de que los guardianes del honor de las mujeres blancas sureñas forzaran al gerente del *Free Speech* a abandonar Memphis, una jovencita que vivía en la calle Poplar, a la que se descubrió manteniendo una relación íntima con un joven y apuesto mulato, cuyo nombre es Will Morgan, robó el dinero de su padre para que el joven pudiera escapar a su ira y se ha reunido con él posteriormente en Chicago.

En el número del *Ledger* de Memphis del 8 de junio, aparecía lo siguiente:

> Si Lillie Bailey, una chica más bien guapa de diecisiete años de edad, que se encuentra ahora en el Hospital Municipal, hubiera sido menos reservada sobre su deshonra, hubiéramos sabido algunos detalles nauseabundos de la historia de su vida. Es la madre de un pequeño negro. Podría deberse a una temible depravación o podría ser el resultado de un flagrante ultraje. La chica no quiere confesar el nombre del hombre que ha dejado una evidencia tan negra de su desgracia y, de hecho, dice que es una cuestión que no interesa al resto del mundo. Llegó a Memphis hace tres meses y se refugió en el centro de acogida para mujeres de la parte sur de la ciudad.

> Se quedó allí hasta hace unas semanas, cuando nació el niño. Las damas que se encargan del Centro de acogida estaban horrorizadas. Se envió inmediatamente a la chica al Hospital Municipal, en donde se encuentra desde el 30 de mayo. Es una chica de campo. Vino a Memphis desde la granja de su padre, a poca distancia de Hernando (Misisipi). No quiere decir cuándo la abandonó. De hecho, dice que llegó a Memphis desde Arkansas y dice que su casa está en ese Estado. Es una chica bastante bonita, tiene los ojos azules, una frente baja y tiene el pelo de color rojo oscuro. Las damas del centro de acogida no saben nada sobre la chica más allá de lo que sabían cuando estaba acogida en su institución, y no es que dijera mucho. Cuando el bebé nació, se intentó forzarla para que dijera el nombre del negro que la había deshonrado, pero ella se negó obstinadamente a hacerlo y resultó imposible elucidar cualquier información sobre este asunto.

Presten atención a la frase: «Podría deberse a una temible depravación o podría ser el resultado de un flagrante ultraje». Si hubiera sido un bebé blanco o Lillie Balley hubiera contado una patética historia sobre la violación de un negro, se hubiera tratado de un caso de debilidad femenina o de violación y la chica hubiera podido quedarse en el centro de acogida. Pero tuvo un hijo negro y se calló el nombre del padre, evitando con ello la muerte de otro negro «violador». Un caso de «temible depravación». La misma semana en que los «ciudadanos destacados» de Memphis dieron el espectáculo de defender a todas las mujeres blancas de cualquier extracción, se encontró a un afroamericano, el señor Stricklin, en la habitación de una mujer blanca de esa ciudad. Aunque ella no había lanzado ningún grito de ser violada, se encarceló al hombre y lo hubieran linchado si la mujer no hubiera declarado que le había comprado unas cortinas (era un vendedor de muebles) y que, esa noche, había ido a su cuarto para colocarlas. La palabra de una mujer blanca se valoró aquí de forma tan absoluta como cuando grita que está siendo violada, y el hombre fue liberado.

Lo que es verdad en Memphis lo es en todo el Sur. El año pasado, los periódicos informaron de que la mujer de un granjero en Alabama había dado a luz un niño negro. Cuando el ayudante negro del granjero que estaba arando en el campo escuchó esto, cogió la mula del arado y voló. En el informe, también se incluía el caso de una mujer en Carolina del Sur que dio a luz a un niño negro y acusó a tres hombres de ser sus padres; todos ellos han desaparecido desde entonces. En Tuscumbia (Alabama) un chico de color, al que lincharon allí el año pasado por violar a una chica blanca, dijo delante de sus acusadores que había quedado con ella en el bosque muchas otras veces.

Frank Weems de Chattanooga, al que no se linchó en mayo sólo porque hubo ciudadanos destacados que le protegieron hasta que las puertas de la cárcel se cerraron tras él, tenía cartas en su bolsillo de la mujer blanca implicada, dándole una cita. Edward Coy, al que quemaron vivo en Texarkana el 1 de enero de 1892 murió declarando su inocencia. La investigación que se llevó a cabo posteriormente, tal y como dijo el testigo del Chicago Inter-Ocean, el 1 de octubre, prueba que:

1. La mujer que aparecía como víctima de la violencia tenía muy mal carácter; su marido era un borracho y un jugador.
2. De ella se sabía públicamente que había tenido una relación punible con Coy durante más de un año.
3. Se vio obligada a acusar a la víctima mediante el uso de amenazas, si no de violencia.
4. Cuando acudió a testificar, Coy le preguntó si le quemaría después de haber sido su «amor» durante tanto tiempo.
5. La gran mayoría de los «superiores» hombres blancos que tenían peso en este asunto eran padres reconocidos de niños mulatos.

Todos estos no son hechos agradables pero son ilustrativos de la fase vital en que se encuentra la así llamada «cuestión de la raza»; se debería lanzar una investigación seria sobre los excelsos métodos mediante los que la religión, la ciencia, la ley y el poder político pueden emplearse para justificar la injusticia, la barbarie y el crimen contra personas a causa de su raza y color. Nadie puede creer seriamente que estas personas estuvieran inspiradas por un apasionado afán de reivindicar la ley divina contra las relaciones entre razas en su aspecto más práctico. La mujer era copartícipe voluntaria del pecado de la víctima y, al ser de la raza «superior», se le debería considerar naturalmente más culpable.

En Natchez (Misisipi) la señora Marshall, una mujer de la *crème de la crème* de la ciudad, provocó una enorme conmoción hace varios años. Tenía un chófer negro que estaba casado y llevaba trabajando para ella varios años. Durante ese tiempo, dio a luz un niño cuyo color llamó la atención, pero lo atribuyó a algún antepasado moreno, y una de las damas de moda de la ciudad fue su madrina. La posición social de la señora Marshall siguió siendo incuestionable, su riqueza roció de favores a este niño, cuyo papá blanco adoraba, junto a sus hermanos y hermanas. Con el tiempo, otro bebé apareció en escena pero

este era indudablemente negro. Todo el mundo se preocupó, y se barajaron las conjeturas de que fuera un problema de sangre o de estrangulamiento. Pero el médico, cuando se le preguntó la causa, respondió con gravedad que era un niño negro. Se produjo un cónclave familiar, el chófer lo supo y, abandonando su propia familia, se dirigió hacia el Oeste y nunca más volvió. Tan pronto como la señora Marshall pudo viajar, se la envió lejos por ser la vergüenza de su familia. Su marido murió ese mismo año con el corazón destrozado.

Ebezen Fowler, el hombre de color más rico del condado de Issaquena (Misisipi) fue asesinado a tiros en la calle el 30 de enero de 1885 en Mayersville, antes del anochecer, por un grupo armado de hombres blancos que le llenaron el cuerpo de balas. Le acusaron de escribir una nota a una mujer blanca del lugar, nota que interceptaron y que probaba que existía una relación íntima entre ellos.

Se podrían citar cientos de casos similares pero ya hemos presentado los suficientes como para probar la afirmación de que hay mujeres blancas en el Sur a las que les place la compañía afroamericana así como hay hombres blancos conocidos por su preferencia por las mujeres afroamericanas.

Es improbable que haya una sola ciudad en el Sur en la que no se dé un caso similar, y de ahí que podamos reiterar la afirmación de que «nadie en el Sur cree en el viejo cuento / pura mentira de que los negros violan a las mujeres blancas». Por ello, hay una demanda creciente por parte de los afroamericanos de que la culpabilidad o inocencia de las partes acusadas de violación se establezca exhaustivamente. Saben que los hombres de esta parte del país que rechazan hacerlo no se mueven por el deseo de castigar a los violadores, tal y como pretenden. Las aseveraciones de los destacados hombres blancos muestran que para ellos no es el crimen lo importante, sino la *clase*. El obispo Fitzerald se ha convertido en el apologista de los que linchan a los violadores de mujeres… *blancas* únicamente. El gobernador Tillman (Carolina del Sur) declaró, en el mes de junio, bajo el árbol de Barnwell en el que habían sido ahorcados ocho afroamericanos el año anterior, que «se pondría a la cabeza de la multitud para linchar a cualquier *negro* que hubiera violado a una mujer *blanca*». Así hablan los púlpitos, los funcionarios y los periódicos del Sur. Pero cuando la víctima es una mujer de color, las cosas son diferentes.

El pasado invierno en Baltimore (Maryland), tres rufianes blancos asaltaron a la señorita Camphor, una joven afroamericana, cuando paseaba con un joven de su propia raza. Sujetaron a su acompañante y la violaron. Fue un acto

suficientemente ruin como para que conmocionara a la sangre del Sur, que hace de su horror por las violaciones la excusa de actos ilegales, pero ella era afroamericana. El caso fue a los tribunales, un abogado afroamericano defendió a los hombres y fueron absueltos.

En Nashville (Tennessee), vive un hombre blanco, Pat Hanifan, que violó a una jovencita afroamericana a la que arruinó la vida a causa del daño físico que le infringió. Estuvo en la cárcel seis meses, fue puesto en libertad y ahora trabaja como detective en esa ciudad. En la misma ciudad, el pasado mayo, un hombre blanco violó a una chica afroamericana en una farmacia. Lo arrestaron y fue puesto en libertad bajo fianza. Corrió el rumor de que quinientos afroamericanos se habían organizado para lincharlo. Doscientos cincuenta ciudadanos blancos se armaron con Winchesters y lo protegieron. Se colocó un cañón frente a su casa y se reclamó la presencia de los «Rifles de Buchanan» (la milicia estatal) para protegerlo. La turba afroamericana no se materializó. Tan sólo dos semanas antes, Eph. Grizzard, que tan sólo había sido *encausado* por la violación de una mujer blanca, fue sacado de la cárcel, ante el gobernador Buchanan, la policía y la milicia, arrastrado por las calles a plena luz del día, le fueron clavando cuchillos a cada paso y le hicieron toda la clase de crueldades que se le puede ocurrir a una turba airada; finalmente, se le ahorcó en el puente con las manos destrozadas porque intentó agarrarse a los pilares. ¡Un ejemplo claro y cruento de la sed de sangre de la civilización decimonónica de la Atenas del Sur! No se requirió la presencia de militar o cañón alguno. Se atrevió a visitar a una mujer blanca.

En el mismo momento en que estos blancos civilizados anunciaban su determinación de «defender a sus mujeres e hijas» al matar a Grizzard, un hombre blanco se encontraba en la misma cárcel por la violación de la niña de ocho años, Maggie Reese, una niña afroamericana. A él no le hicieron daño. El «honor» de mujeres adultas que estaban encantadas de contar con los chicos Grizzard y Ed Coy siempre que su relación se mantuviera oculta, necesitaba de su protección; eran blancas. La violación de niñas desprotegidas no requería ningún tipo de venganza; la niña era negra.

Un hombre blanco de Guthrie (Oklahoma) hace dos meses infringió tales heridas a otra niña afroamericana que ésta murió. A él no se le castigó y sin embargo, en la misma ciudad, en el mes de junio, se intentó linchar a un afroamericano que visitaba a una mujer blanca.

En Memphis (Tennessee) en el mes de junio, Ellerton L. Dorr, que es el marido de la viuda de Russell Hancock, fue arrestado por el intento de violación de Mattie Cole, la cocinera del vecino; sólo impidió que la llevara a cabo la llegada del patrón de Mattie. Los amigos de Dorr dijeron que estaba borracho y que no era responsable de sus actos. El tribunal rechazó condenarlo y fue puesto en libertad sin cargos.

Capítulo III. El nuevo lema

En vista de lo precedente, la apelación de los blancos del Sur a la simpatía y el castigo del Norte, la hábil e insidiosa petición del obispo Fitzerald de suspender los juicios porque aquéllos «que condenan el linchamiento no se ponen en el lugar de la mujer blanca de cada caso», no se mantiene en pie.

A partir de esta exposición de la cuestión de la raza según la ley del linchamiento, todo el asunto se explica por la bien conocida oposición al progreso de nuestra raza desde los tiempos de la esclavitud. Esto cristaliza en el tan repetido lema: «Éste es un país de blancos y el hombre blanco debe mandar». El Sur se resintió al conceder la libertad a los afroamericanos, el derecho de voto y los derechos civiles. Las redadas del Ku Klux y de los White Liners para minar el gobierno de reconstrucción, las masacres de Hamburg y Ellerton, en Carolina del Sur, así como del condado de Copiah en Misisipi, y Lafayette Parish en Luisiana, se justificaron aludiendo al resentimiento natural de las personas inteligentes contra la ignorancia del gobierno.

Algunos hombres blancos honestos llegaron a reconocer en la práctica la necesidad de que la inteligencia pasara por encima de la ignorancia para corregir el error del gobierno general; y la raza quedó a merced del compacto Sur. Algunos afroamericanos inteligentes, sin el apoyo del gobierno y con la esperanza de parar estas repetidas masacres, pidieron encarecidamente a la raza que reconsiderara la posibilidad de sacrificar sus derechos políticos a cambio de la paz. Creían honestamente que la raza debía prepararse ella sola para gobernarse y que, una vez lo hubiera conseguido, desaparecería la objeción contra su participación en la política.

Pero el sacrificio no eliminó el problema ni llevó a que el Sur fuera más justo. Uno tras otro, los Estados del Sur han privado de derechos a los afroamericanos y, desde la revocación del acuerdo sobre los derechos civiles, casi todos los Estados sureños han aprobado leyes de segregación en los transportes y se castiga su infracción. Independientemente de las mejoras que haya obtenido la raza, se la encierra en compartimentos sofocantes y sucios, separados de los otros vagones. Mientras tanto, aunque se haya eliminado la causa política, las matanzas de negros en Barnwell (Carolina del Sur), Carrolton (Misisipi), Way-cross (Georgia) y Memphis (Tennessee) han continuado; sabemos del desollamiento de un hombre vivo en Kentucky, la quema de otro en Arkansas, el ahorcamiento de una chica de quince años en Luisiana, de una mujer en Jackson (Tennessee) y otra en Hollendale (Misisipi), hasta llegar al oscuro y sangriento numero de 728 afroamericanos linchados en el Sur durante los últimos ocho años. Ni cincuenta de estas muertes tuvieron motivos políticos; el resto se justificaron en todo tipo de acusaciones, desde violación de mujeres blancas hasta casos como el de Will Lewis que fue ahorcado en Tullahoma (Tennessee) el año pasado por ir borracho y mostrarse «impertinente» con personas blancas.

Estas estadísticas compiladas por el *Tribune* de Chicago se publicaron el primer día de este año (1892). Desde entonces, durante los últimos nueve meses, no menos de ciento cincuenta personas negras han sufrido una muerte violenta en manos de turbas crueles y ávidas de sangre.

Para suavizar estas cifras (que empeoran a medida que los afroamericanos adquieren cultura) y justificar algunos de los crímenes más hediondos que han manchado la historia de nuestro país, el Sur se está escudando tras la plausible pantalla de defender el honor de sus mujeres. Y esto, a pesar de tener que hacer frente al hecho de que tan solo un tercio de las 728 víctimas de las multitudes había sido *acusado* de violación, por no decir nada de aquellos que, perteneciendo a este tercio, eran inocentes del cargo. Un corresponsal blanco del *Baltimore Sun* ha declarado que el afroamericano al que se linchó en Chestertown (Maryland) en mayo, por la violación de una chica blanca, era inocente; que este delito lo cometió un hombre blanco que está desaparecido desde entonces. Cuando ese pobre afroamericano fue asesinado, los blancos justificaron la ausencia de juicio sobre la base de que deseaban evitarle a la chica blanca la mortificación de tener que declarar ante el tribunal.

Esta justificación ha tenido sus efectos. Ha cerrado el corazón, sofocado la conciencia, deformado el juicio y acallado la voz de la prensa y de los púlpitos sobre el tema de la ley de linchamiento en esta «tierra de libertad». Hombres con una firme reputación de cristianos, por su valor moral y físico, por su devoción a los principios de igualdad y justicia para todos y por su gran sagacidad, se comportan como cobardes que temen abrir la boca ante este gran ultraje. No se dan cuenta de que gracias a su apoyo tácito, su silencio aquiescente, se extiende por todo el país la larga sombra de la ilegalidad en forma de la ley del linchamiento.

Hombres que, como el gobernador Tillman, lanzaron la pelota de la ley de linchamiento a raíz de un crimen determinado, ahora no tienen la capacidad de ponerle fin cuando a un chulo blanco, borracho o criminal, le apetece ahorcar a un afroamericano bajo cualquier pretexto.

Incluso para los más elevados afroamericanos, el crimen de la violación es tan repugnante que demasiado a menudo se han creído las palabras del blanco y no han realizado la investigación o la condena que merecería la ley de linchamiento.

Olvidan que la concesión del derecho de linchamiento de un hombre por un crimen en concreto no sólo otorga el derecho a linchar a cualquier persona por cualquier crimen, sino que (tan a menudo se alega una violación en la actualidad) también es una buena manera de marcarnos como raza de violadores y forajidos. Continúan esperando y creyendo que la educación generalizada y la potencia económica lo resolverán todo y dedican sus energías a la acumulación de ambas cosas.

El espíritu de la turba linchadora ha crecido a la vez que la cultura del afroamericano. Ha abandonado los lugares marginales en donde prevalece la ignorancia, se ha quitado la máscara y con esta nueva justificación, acecha a plena luz del día en las grandes ciudades, los centros de la civilización, y se ve fomentada por los «ciudadanos destacados» y la prensa.

Capítulo IV. La maliciosa y mentirosa prensa blanca

El *Daily Commercial* y el *Evening Scimitar* de Memphis (Tennessee) son propiedad de destacados hombres de negocios de dicha ciudad y sin embargo, a pesar del hecho de que, en Memphis, ninguna mujer blanca haya sido violada por un afroamericano y de que allí vivan afroamericanos con propiedades, honrados y ahorradores, el *Commercial* del 17 de mayo, bajo el titular «Más violaciones, más linchamientos» se pronunciaba de la siguiente manera:

> Ha llegado a nuestras oficinas información sobre el linchamiento de tres canallas negros por la brutal violación de una mujer blanca, y este hecho será extensamente comentado como ejemplo de la «barbarie sureña» por parte de los periódicos del Norte; pero estamos convencidos de que no tendrá ese efecto en términos de propaganda entre la gente inteligente. La frecuencia de dichos linchamientos llama la atención sobre la frecuencia de los crímenes que causan el linchamiento. La «barbarie sureña» que merece la atención de la gente, tanto del Norte como del Sur, es la barbarie que se aprovecha de mujeres débiles e indefensas. Tan sólo el castigo inmediato, veloz y extremo puede refrenar la horrible y bestial propensión de la raza negra. Se da un extraño parecido entre los diferentes casos de este cariz que han sucedido en los últimos tiempos.
>
> En cada uno de los casos, varios negros planificaron de forma deliberada el crimen y posteriormente lo perpetraron. Esperaron hasta tener una oportunidad, el momento en que las mujeres se quedaban sin un protector. No se trataba de un repentino ataque de pasión sino de la consumación de un propósito diabólico para el que se había esperado y buscado la oportunidad. Esta característica del crimen lo convierte no sólo en un acto desalmado y brutal sino que incrementa el terror en las comunidades agrícolas con poca población. Ningún hombre puede dejar a su familia por la noche sin el temor de que algún rufián negro errante esté mirando y esperando su oportunidad. El castigo inmediato que invariablemente sigue a estos horribles crímenes tiene indudablemente un efecto disuasorio en los negros de los alrededores durante algún tiempo. Pero la lección no se aprende en todos lados ni se recuerda por mucho tiempo. Estos crímenes, igualmente atroces, han tenido lugar en rápida sucesión, uno en Tennessee, otro en Arkansas y otro más en Alabama. Parece que los actos criminales tienen más influencia sobre la imaginación lujuriosa del negro que el castigo sobre su miedo. Supera su miedo a la muerte cuando encuentra la oportunidad de satisfacer sus deseos bestiales

Hay pocas razones para creer que esto vaya a mejorar. Este crimen se perpetra en mayor número cada año. La generación de negros que ha crecido desde la guerra ha perdido en gran medida el tradicional y saludable respeto hacia la raza blanca que mantenía a los negros bajo control, incluso cuando sus amos estaban en el ejército y sus familias se quedaban sin protección, excepto la de los mismos esclavos. Ya no hay nada que controle la brutal pasión del negro.

¿Qué podemos hacer? La violación siempre es horrible pero al hombre del Sur no hay nada que le horrorice más y le llene tanto de odio y de furia como el ultraje de una mujer blanca por parte de un negro. Es la cuestión de la raza en su aspecto más feo, más vil, más peligroso. El negro en tanto factor político puede controlarse. Pero ni las leyes ni los linchamientos pueden domeñar su lujuria. Antes o después, se producirá una crisis y no sabemos la forma que puede llegar a tomar.

En el número del 4 de junio, el *Evening Scimitar* de Memphis ofrece la siguiente excusa de la ley del linchamiento:

Además de la violación de mujeres blancas por negros, que es el afloramiento de una perversión bestial del instinto, la causa principal de los problemas entre razas en el Sur es la falta de educación del negro. Cuando era un esclavo, aprendió a ser educado al relacionarse con gentes blancas que se tomaron la molestia de enseñarle. Desde que se produjo su emancipación y se rompió el vínculo de interés mutuo entre el amo y el criado, el negro ha derivado a un estado que no es ni de libertad ni de cautiverio. Al carecer de la inspiración adecuada de la primera y de la fuerza restrictiva de la segunda, ha asumido la idea de que la grosera insolencia es independencia y de que el ejercicio de un grado decente de educación hacia la gente blanca es equivalente a la sumisión servil. Como consecuencia de la prevalencia de esta noción, hay muchos negros que aprovechan cualquier oportunidad para ser ofensivos, particularmente cuando piensan que pueden hacerlo con impunidad.

Hemos tenido demasiados ejemplos de ello aquí en Memphis como para dudarlo y nuestra experiencia no es excepcional. *La gente blanca no aguantará este tipo de ofensa y siempre que sean insultados individualmente o como raza, la respuesta será inmediata y eficaz.* El sangriento motín de 1866, en el que perecieron muchos negros, se produjo principalmente por la escandalosa conducta de los negros hacia los blancos en las calles. También resulta remarcable y desalentador el hecho de que la mayoría de estos sinvergüenzas son negros que han recibido su educación gracias a la contribución fiscal de blancos. Disponen de los suficientes conocimientos como para darse

> cuenta de hasta qué punto su raza es inferior a la otra en todo lo que nos convierte en grandes personas e intentan «desquitarse» mediante la insolencia, que siempre responde al resentimiento de los inferiores. Hay negros bien educados entre nosotros y resulta verdaderamente desafortunado que tengan que sufrir, incluso parcialmente, el castigo de las ofensas cometidas por otros más bajos, pero así son las cosas en el mundo. Los inocentes deben sufrir por los culpables. Si los negros poseyeran en su totalidad una centésima parte de la dignidad que evidencian mediante su cortesía algunos que el *Scimitar* puede nombrar, la fricción entre razas se reduciría al mínimo. No ayudará a zanjar la cuestión alegar que muchos hombres blancos también están favoreciendo el conflicto. Los canallas caucásicos simplemente obedecen a los instintos de una disposición depravada y rara vez son deliberadamente groseros u ofensivos para con extraños o mujeres indefensas.
>
> El canalla negro, sin embargo, tiende a este tipo de ofensa y casi invariablemente escoge a sus víctimas entre personas blancas.

El 9 de marzo de 1892, se linchó en la misma ciudad a tres de los mejores jóvenes afroamericanos de después de la guerra. Eran pacíficos y enérgicos hombres de negocios que respetaban la ley. Creían que el problema se debía resolver evitando la política y poniendo dinero en el monedero. Eran los dueños de una próspera tienda de ultramarinos en un barrio densamente poblado de Memphis; un hombre blanco llamado Barrett tenía otra en la esquina opuesta. A raíz de un problema personal, Barrett fue a «Ultramarinos Popular» y desenfundó una pistola; Calvin McDowell lo golpeó y éste (Barrett) amenazó con «echarlos». Estos hombres se encontraban a una milla de los límites de la ciudad y de la protección de la policía; al escuchar que los amigos de Barrett iban a atacarlos el sábado por la noche, reunieron fuerzas y se prepararon para defenderse contra este ataque.

Cuando llegó Barrett, iba a la cabeza de una partida de policías, una docena, que después declararon ir a la caza de un hombre contra el que tenían una orden de arresto. Nunca se ha explicado por qué esos doce hombres vestidos de civiles pensaron que era necesario ir en mitad de la noche a arrestar a un hombre al que nunca antes habían arrestado, y contra el que no había registro criminal alguno. Cuando entraron por la puerta trasera, los jóvenes pensaron que estaban ejecutando la amenaza y les dispararon. Tres de los policías resultaron heridos y cuando los defensores se dieron cuenta de que habían disparado sobre policías, depusieron las armas y salieron.

Treinta y un hombres fueron arrestados y encarcelados como «conspiradores», todos ellos declararon más de una vez que no sabían que estaban disparando contra policías. Todo el mundo andaba muy alterado hasta que los periódicos, dos días después, anunciaron que los ayudantes del sheriff se encontraban fuera de peligro. Esto dificultó más que benefició los planes de los blancos. No hay ley alguna en los códigos que haga ejecutar a un afroamericano por herir a un hombre blanco, pero sí en la «ley no escrita». Tres de esos hombres, el jefe, el gerente y el dependiente —«los líderes de la conspiración»— fueron sacados a escondidas de la cárcel y linchados de una forma increíblemente brutal. «Los negros se están haciendo demasiado independientes», dicen, «tenemos que darles una lección».

¿Qué lección? La lección de la subordinación: «Matad a los líderes e intimidaréis a los negros que osan matar a un blanco, incluso en defensa propia».

Aunque la raza estaba furiosa por este ultraje, por la parodia de la ley y la justicia que desarma a los hombres y los encierra en cárceles, donde las turbas de linchadores pueden encontrarlos fácilmente y sin riesgo, los reverendos afroamericanos, los periódicos y los líderes aconsejaron obedecer una ley que no nos protege. Se tuvo en cuenta su consejo y no se levantó una mano para responder al ultraje; siguiendo el consejo del *Free Speech*, la gente abandonó la ciudad en gran número.

Los periódicos y los informes de prensa presentaron a estos hombres como «tipos duros» y como «forajidos negros que se ocupaban de un club nocturno de baja estofa». Este mismo servicio de prensa imprimió que el negro que fue linchado en Indianola (Misisipi), en mayo, había violado a la hija del sheriff de ocho años. La chica tenía más de dieciocho y la encontraron en la habitación del hombre que servía en su casa.

No contenta con hacer una representación torticera de la raza, la turba no quedó satisfecha hasta que se silenció al periódico que estaba haciendo todo lo posible por contrarrestar esta impresión. La gente de color estaba tan resentida con este tratamiento injusto que se hizo notar, aunque no les dio a los linchadores excusa alguna para cometer otro crimen. Hasta la aparición del editorial que, dicen, apunta una observación sobre el «honor» de las mujeres blancas del Sur. No es ni la mitad de difamatorio que el del *Commercial* de cuatro días antes y que se ha incluido en estas páginas. Hubieran linchado al gerente del *Free Speech* por ejercitar el derecho a la libertad de expresión si lo hubieran encontrado, de forma tan inmediata como hubieran ahorcado a un

violador, y contentos de tener una excusa para hacerlo. Se ordenó a los propietarios que no volvieran. Se interrumpió la publicación del *Free Speech* con tan poco reparo como el que se tuvo cuando se hizo pedazos el «Ultramarinos Popular» y se asesinó a sus propietarios.

Capítulo V. La posición del Sur

Henry W. Grandy, en sus tan conocidos discursos de Nueva Inglaterra y Nueva York mostró al afroamericano como incapaz de auto-gobernarse. A través de sus palabras y las de otros hombres destacados, el Sur ha advertido al país: «¡Fuera las manos! Dejad que resolvamos nosotros el problema». A los afroamericanos, el Sur les está diciendo: «El hombre blanco debe mandar y mandará». Hay muy poca diferencia entre el Sur de antes de la guerra y el nuevo Sur.

Sus ciudadanos blancos aceptan cualquier método, aunque sea repugnante, cualquier medida, por muy extrema que sea, para someter a los jóvenes de la raza. Les han engañado para impedir que voten, les han dejado sin derechos civiles o enmendado en los juzgados civiles, les han robado los frutos de su trabajo y aún los están matando, quemando y linchando.

El resultado es un creciente desprecio por la vida humana. La ley del linchamiento ha extendido su insidiosa influencia hasta los hombres de Nueva York y Pennsylvania y en las llanuras libres del Oeste sienten que pueden tomarse la ley por su mano con impunidad, especialmente si se trata de afroamericanos. El Sur se ha embrutecido hasta un punto inimaginable para sus propios habitantes y están en peligro los pilares mismos del gobierno, la ley y el orden.

La opinión pública ha mostrado una «ligera» reacción, insuficiente para parar la cruzada de las ilegalidades y los linchamientos. El espíritu de la cristiandad de la Iglesia Episcopal Metodista se alzó ante los frecuentes crímenes repulsivos contra la gente débil, lo bastante como para tomar resoluciones condenatorias firmes en su Congreso General de Omaha el mes de mayo. En Minneapolis el 7 de junio, el espíritu de la justicia del antiguo gran partido se impuso lo suficiente como para denunciar las injusticias e incluir una débil declaración de la creencia en los derechos humanos en el programa republicano.

Algunos de los diarios y semanales más importantes se han lanzado a declarar que la ley de linchamiento debe desaparecer. El presidente de Estados Unidos ha proclamado que no se tolerará en los territorios que entran dentro de su jurisdicción. El gobernador Northern y el presidente del Tribunal Beckley de Georgia se han declarado en contra. Los ciudadanos de Chattanooga (Tennessee) han constituido un valeroso ejemplo ya que, no sólo condenan la ley de linchamiento, sino que sus autoridades han solicitado un juicio para Weems, un acusado de violación, y lo han protegido hasta el juicio. La vista tan sólo duró diez minutos y Weems escogió declararse culpable y aceptar una condena de veintiún años, en vez de lanzarse a la muerte segura que le esperaba fuera del cordón de policía si hubiera dicho la verdad y mostrado las cartas que tenía de la mujer blanca implicada en el caso.

El coronel A.S. Colyar de Nashville (Tennessee) está tan sobrecogido por el horrible estado de la situación que ha dirigido la siguiente carta al *American* de Nashville:

> Desde que soy un hombre leído, nada me ha impresionado tanto sobre la decadencia de la humanidad entre la gente de Tennessee como la ruin sumisión al reino de los linchadores. Hemos alcanzado un nivel de bajeza sin precedentes; la horrible y criminal depravación de sustituir el tribunal y el jurado por una turba de linchadores, de darles las llaves de la cárcel en cuanto las piden. Lo hacemos en grandes ciudades y en pueblos del condado, lo hacemos a plena luz del día; lo hacemos tras avisar abiertamente, por no decir de manera oficial, y se acepta de forma tan extendida y general que los asesinos han descartado el uso de máscaras. Van a la ciudad, donde todo el mundo los conoce, a veces bajo la mirada atenta del gobernador, en presencia de los tribunales, en presencia del *sheriff* y de sus ayudantes, en presencia de todas las fuerzas policiales, sacan al prisionero, le quitan la vida, a menudo con diabólico regocijo, y frecuentemente con actos de crueldad y barbarie que impresionan al lector por una degeneración que los acerca rápidamente al salvajismo. Decir que el Estado ha perdido el honor tan sólo expresa débilmente la humillación que ha caído sobre la gente de Tennessee, anteriormente orgullosa. El Estado, en su grandeza, mediante la organización de la vida que procura, por la que la gente paga abundantemente, redacta únicamente un registro, una nota que no es sino una falsedad criminal, diciendo que «ha sido ahorcado por personas desconocidas para el jurado». El asesinato en Shelbyville tan sólo es una verificación de lo que cualquier hombre inteligente sabía que iba a ocurrir, porque para la turba de linchadores, un rumor es tan bueno como una prueba.

Estos esfuerzos condujeron a apologías y a una breve tregua pero la manía del linchamiento ha hecho furor de nuevo en los últimos tres meses con la misma energía. El brazo fuerte de la ley debe caer sobre los linchadores aplicando un castigo severo, pero esto no puede hacerse ni se hará a menos que un sano sentimiento público lo demande y apoye dicha acción.

Los hombres y mujeres del Sur que desaprueban los linchamientos y permanecen en silencio ante la perpetración de tales ultrajes son cómplices del crimen, partícipes antes y después del acto, tan culpables como los reales infractores de la ley, que no persistirían en hacerlo si no supieran que ni la ley ni la milicia se aplicarán contra ellos.

Capítulo VI. Autoayuda

En la creación de un sentimiento público sano, el afroamericano puede hacer por sí mismo lo que nadie más puede hacer en su lugar. El mundo se queda mirando maravillado de que hayamos consentido tanto y que sigamos acatando la ley ante tales ultrajes y provocaciones.

El Sur debe su reconstrucción al capital del Norte y al trabajo de los afroamericanos. Si la mano de obra desaparece, el capital no se queda. Por lo tanto, el afroamericano es la columna vertebral del Sur. Un reconocimiento profundo y un ejercicio juicioso de este poder en las localidades linchadoras podría muchas veces tener el efecto de una revolución sin sangre. El dólar del hombre blanco es su dios, y bloquearlo serviría para parar los ultrajes en muchas localidades.

Los afroamericanos de Memphis denunciaron el linchamiento de tres de sus mejores hombres, e instaron y esperaron a que las autoridades intervinieran en el asunto y llevaran a los linchadores ante la justicia. No se hizo ningún amago de llevarlo a cabo y, entonces, los hombres negros abandonaron la ciudad por miles, produciendo un estancamiento en todas las áreas de negocios. Aquéllos que se quedaron, perjudicaron de tal manera el negocio de la empresa de ferrocarriles al no utilizarlos, que el superintendente, gerente y tesorero, llamó personalmente al editor del *Free Speech*, pidiéndole que instara a nuestra gente a que volviera a ser su cliente. Otros hombres de negocios se alarmaron con la situación y pensaron que si se cerraba el *Free Speech* podrían

controlar mejor a la gente de color. En una reunión de ciudadanos blancos en junio, tres meses después del linchamiento, se tomó la determinación, por primera vez, de condenarlo. Pero no castigaron a los linchadores. Se les conocía a todos ellos por su nombre, porque algunos de los mismos ciudadanos que tomaron esta determinación los habían elegido para hacer el trabajo sucio. Memphis está perdiendo con rapidez su población negra, que proclama cuando se va que, en Memphis, cualquier ciudadano afroamericano que no sea un esclavo pone en riesgo su vida y sus propiedades.

Los ciudadanos afroamericanos de Kentucky, cuya mejora intelectual y financiera ha sido enorme, no habían tenido una legislación de segregación en los transportes hasta ahora. Llovieron delegaciones y peticiones ante la asamblea legislativa para impedirlo y aún así, se aprobó el proyecto de ley y la Jim Crow Car de Kentucky es una institución legalizada.[2] ¿Seguirá cogiendo el tren la gran masa de negros? Un enviado especial de Covington (Kentucky) señala:

> Covington, 13 de junio — Los ferrocarriles del Estado están empezando a sentir de forma muy acusada los efectos del proyecto de ley sobre la segregación en vagones que acaba de ser aprobado por la asamblea legislativa. En el Estado, nadie realiza tantas excursiones a las que asiste tan gran número de gente como los negros. Todas ellas se han abandonado y los viajes normales se han reducido al mínimo. Una autoridad competente dice que las pérdidas de los diferentes trayectos alcanzarán el millón de dólares este año.

En Lexington (Kentucky) el junio pasado, se convocó una conferencia estatal con delegados de todos los condados del Estado. Esos delegados, reverendos, profesores, presidentes de sociedades secretas y otras asociaciones, y cabezas

[2] Las leyes de Jim Crow fueron una serie de leyes estatales y locales en Estados Unidos promulgadas entre 1876 y 1965, que legalizaban la segregación racial en todas las instalaciones públicas bajo el lema «separados pero iguales» y que retiraban el derecho de voto a los afroamericanos a través de pruebas de escritura e impuestos. El origen de la expresión «ley de Jim Crow» se atribuye comúnmente al número del espectáculo musical caricaturesco *Jump Jim Crow*, interpretado por el actor blanco Thomas D. Rice, que aparecía con la cara pintada de negro; ya en 1838, «Jim Crow» se había convertido en una expresión peyorativa que significaba «afroamericano». Estas leyes fueron abolidas por la Ley de Derechos Civiles de 1964 y la Ley de Derecho de Voto de 1965, gracias al Movimiento por los Derechos Civiles, entre otros. [N de E.]

de familia debían pasar la consigna a todos los miembros de la raza de Kentucky de no usar los ferrocarriles a menos que no tengan otra opción. Si así lo hicieran y se siguiera este consejo de forma persistente, no se necesitaría elevar una solicitud a la asamblea legislativa para que rechace la ley o conseguir el dinero para presentar un recurso. Las empresas de ferrocarriles se verían tan afectadas que ellas mismas harían presión, como autodefensa, para que se rechazara la ley sobre la segregación de los vagones. Por otra parte, mientras los ferrocarriles cuenten con el pago de las excusiones de los afroamericanos, tendrán siempre mucho dinero para enfrentarse a todos los pleitos que les pongan. Recibirían para ello el mismo apoyo público que los que aprobaron la ley. Los hombres blancos aprobaron la ley y jueces y jurados blancos presentarán y aprobarán demandas contra la ley, haciendo que el juicio señale sus perjuicios y actúe con deferencia hacia los grandes poderes financieros.

El llamamiento al bolsillo del hombre blanco ha sido más eficaz que cualquier llamamiento hecho a su conciencia. No se va a ganar nada, absolutamente nada, con otro sacrificio de hombría y autoestima. Mediante el adecuado ejercicio de su poder como factor industrial del Sur, el afroamericano puede exigir y asegurar sus derechos, el castigo de los linchadores y un juicio justo para aquellos acusados de violación.

De todos los ultrajes inhumanos de este año, el único caso en el que el linchamiento propuesto *no* sucedió tuvo lugar cuando los hombres se armaron en Jacksonville (Florida) y en Paducah (Kentucky) y lo evitaron. El único caso de un afroamericano que logró sobrevivir a un ataque fue gracias a que éste tenía una pistola y la usó para protegerse.

La lección que esto nos enseña y que todos los afroamericanos deberían ponderar adecuadamente es que tendría que concederse un puesto de honor en todos los hogares negros al rifle Winchester y que se debería usar como protección cuando la ley no se la da. Cuando el hombre blanco, que es siempre el agresor, sepa que corre un gran riesgo de morder el polvo cada vez que lo haga una víctima afroamericana, tendrá mayor respeto por la vida de los afroamericanos. Cuanto más cede, se arrastra y suplica el afroamericano, cuanto más tiene que hacerlo, más insultos, ultrajes y linchamientos obtiene a cambio.

La aseveración de que la prensa contiene informes poco fiables y manipulados de los linchamientos se ha demostrado en estas páginas y una de las cosas más necesarias que tiene que hacer la raza es exponer estos hechos al público. La gente tiene que saber, para poder actuar, y no hay nada comparable a la capacidad de influencia de la prensa.

Los periódicos afroamericanos son los únicos que imprimirían la verdad pero carecen de los medios necesarios para contratar a agentes y detectives que esclarezcan los hechos. La raza tiene que unirse en un poderoso programa que apoye a sus periódicos y de esta manera, permita que avancen en la investigación.

Se produjo un linchamiento en Port Jarvis (Nueva York) la primera semana de junio. Un hombre blanco y otro de color se vieron implicados en la agresión a una mujer blanca. En el juicio, se estableció que el hombre blanco había pagado al chico de color para que llevara a cabo la agresión en una carretera pública a plena luz del día, y este último fue linchado. Esta vez, también, lo hicieron «personas desconocidas». El hombre blanco del caso aún vive. Fue encarcelado y ha anunciado que pondrá un recurso en el juicio. En la investigación preliminar, se vio que el hombre había sido un pretendiente de la chica y que ella lo había rechazado y rehusado. Aún así, le había dado dinero y él le había enviado cartas de amenaza pidiéndole más.

El día antes de esta vista, la chica estaba tan angustiada que dejó su casa y deambuló varias millas. Cuando la encontraron, dijo que lo había hecho porque tenía miedo del testimonio del hombre. ¿Por qué tendría que temer a un prisionero? ¿Por qué cedería a sus demandas de dinero sino es para impedir que contara algo que sabía? Tan sólo se explica bajo la hipótesis de que existía una *liaison* entre el chico de color y la chica y que el hombre blanco lo sabía. La prensa está especialmente callada. ¿Tiene algún motivo? Nos merecemos una explicación.

Otra historia procede de Larned (Kansas), en donde el uno de octubre una jovencita blanca fue retenida hasta el amanecer, sin dar la alarma a nadie, por un «corpulento negro» que entró en su habitación y en su cama. El «negro corpulento» fue linchado inmediatamente sin investigación o examen alguno de la poco consistente historia.

Una casa se incendió cerca de Montgomery (Alabama), en el condado de Monroe, el 13 de octubre, hace unas semanas; también se encontraron los cuerpos quemados de los propietarios y pilas de oro y plata fundidos.

Estos descubrimientos llevaron a la conclusión de que el terrible crimen no se había realizado con la intención de robar. La sugerencia de los blancos fue que «el motivo fue una lujuria brutal y como hay cerca de 200 negros viviendo en un radio de cinco millas del lugar, la conclusión inevitable fue que alguno de ellos cometió el crimen».

Ante esta «sugerencia», probablemente realizada por el verdadero criminal, la turba de linchadores estuvo de acuerdo con esa «conclusión» y arrestó a diez afroamericanos, cuatro de ellos (eso dicen al mundo) confesaron el asesinato de Richard L. Johnson y la violación de su hija Jeanette. A estos cuatro hombres, Berrel Jones, Moses Johnson, Jim y John Packer, todos ellos menores de 25 años, ante esta conclusión, se les llevó a la cárcel, se les ahorcó, disparó y quemó cuando aún estaban vivos la noche del 12 de octubre. El mismo informe dice que el señor Johnson tenía una relación inmejorable con sus inquilinos negros.

De este modo, la raza ultrajada debe resolver las incógnitas que dejan estos hombres que se lanzan repetidamente en brazos de suposiciones y mostrarlas a este país indiferente y apático. Notamos que este informe es bastante enrevesado pero, ¿cómo podemos probarlo?

Un grupo de ladrones cometió un asesinato cerca de Vicksburg (Misisipi). Por supuesto, lo tenían que haber hecho unos negros y se arrestó a unos negros por esta causa. Se cree que dos hombres, Smith Tooley y John Adams, pertenecían a una banda controlada por hombres blancos y que, temiendo que les descubrieran, durante la noche del 4 de julio, aquellos interesados en silenciarlos los ahorcaron en el patio del juzgado. Desde entonces, los robos que se han cometido en los alrededores los han perpetrado hombres blancos con la cara tiznada. Creemos firmemente en la inocencia de estos hombres asesinados pero no disponemos de pruebas. Al mundo solo llegan noticias que nos muestran como una raza de asesinos, ladrones y bestias salvajes y lujuriosas. Tan grande es el odio y el prejuicio sureños que se permite ahorcar legalmente a la chica de trece años Mildrey Brown el 7 de octubre en Columbia (Carolina del Sur) ante la evidencia circunstancial de que había envenenado a un niño blanco. Si hubiera sido blanca y su culpa se hubiera demostrado de forma inequívoca, nunca se la hubiera ahorcado.

El país tendría que haber reaccionado y Carolina del Sur debería haber sido deshonrada para siempre por tal crimen. Ni siquiera la población afroamericana tenía el conocimiento necesario, ya que sus periódicos no estaban en una posición que les permitiera saber y actuar.

Nada hay tan claro como que el hombre debe actuar por sí mismo. He mostrado cómo se puede emplear el boicot, la emigración y la prensa, y siento que la combinación de todos estos elementos puede eliminar definitivamente la ley del linchamiento, esa última reliquia de barbarie y esclavitud. «Los dioses ayudan a aquellos que se ayudan a sí mismos».

Bases conceptuales del feminismo negro

4. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro

Patricia Hill Collins[1]

Soy resultado de una tradición intelectual que hasta hace veinticinco años no existía en la academia. De forma semejante a los retazos de una colcha, esta tradición está fruncida con trozos y piezas importantes. Mi tradición no tiene nombre, porque abarca más que el *womanism*,[2] la negritud o los estudios africanos, aunque esos términos valdrán por ahora.

Bárbara Omolade[3]

[1] Patricia Hill Collins, «Distinguishing features of black feminist thought», *Black Feminist Thought*, Nueva York, Routledge, 2000.

[2] *Womanism* es un término acuñado por la feminista Alice Walker. Se trata de una reacción a la constatación de que el feminismo no abarca las perspectivas de las mujeres negras. El *womanism* aborda los aspectos racistas y clasistas del feminismo blanco y se opone activamente a las ideologías separatistas. Incluye la palabra *man* [hombre] para reconocer que los hombres negros son una parte integral de la vida de las mujeres negras como sus hijos, amantes y familiares [para no perder este aspecto con el castellano *mujerismo*, se mantendrá en inglés]. Esta perspectiva se utiliza a menudo para analizar la producción literaria de mujeres negras, ya que expresa el lugar donde se cruzan la raza, la clase, el género y la sexualidad. Véase *A Feminist Theory Dictionary*, http://afeministtheorydictionary.wordpress.com/2007/07/17/womanism/ [N. de E.]

[3] Bárbara Omalade, *The Rising Song of African American Woman*, Nueva York, Routledge, 1994, p. ix.

> Estos días parece que me quedo sin palabras. Siento como si estuviera en una «rueda de molino» lingüística que ha aumentado gradual pero inequívocamente su velocidad, de tal modo que ninguna palabra que utilice para describirme de forma concluyente, a mí misma o a mis proyectos, dura más de cinco segundos en el campo académico. Ya no puedo justificar mi presencia en la academia, por ejemplo, con palabras de la lengua inglesa. En el momento en que encuentro algún símbolo de mi presencia en los pasillos enrarecidos de las instituciones de élite, es robado, apropiado, cubierto con significados negativos.
>
> Patricia Williams[4]

Las dificultades de las mujeres negras estadounidenses en estas «ruedas de molino» lingüísticas para nombrar una tradición que «no tiene nombre» revelan los problemas de arreglárselas con ciertos «términos [que] valdrán por ahora». Ampliamente utilizado pero cada vez más difícil de definir, el pensamiento feminista negro estadounidense abarca significados diversos y a menudo contradictorios. A pesar de la considerable energía dedicada por las mujeres negras estadounidenses a nombrar el conocimiento generado por ellas mismas, las tensiones definitorias no sólo persisten sino que además se encuentran con cambiantes climas políticos llenos de nuevos obstáculos. Cuando se ataca al propio vocabulario utilizado para describir el pensamiento feminista negro, se vuelve casi imposible construir una auto-definición. Por ejemplo, a pesar de la continuada aceptación entre muchas afroamericanas del «afrocentrismo» como un término que hace referencia a las tradiciones de conciencia negra y solidaridad racial, durante los años ochenta y noventa los académicos y entendidos difamaron el término en medios de comunicación. Asimismo, los significados peyorativos atribuidos cada vez en mayor grado al término «feminista» parecen diseñados para desacreditar un movimiento dirigido al empoderamiento de las mujeres. Incluso el término «negro» cayó víctima de la corriente deconstructivista y un creciente número de intelectuales «negros», que se dedican al conocimiento de la «raza», cuestionan los mismos términos utilizados para describirse tanto a ellos mismos como a sus luchas políticas.[5] En conjunto, estas transformaciones dieron lugar a un contexto político e intelectual muy diferente para el pensamiento feminista negro.

4 Patricia Williams, *The Rooster's Egg: On the Persistence of Prejuice,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995, p. 27.

5 Véase, por ejemplo, Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1993.

A pesar de estas dificultades, buscar algún tipo de terreno común para pensar más allá de los límites del pensamiento feminista negro sigue siendo importante porque, como nos recuerda la activista feminista negra estadounidense Pearl Cleage: «Tenemos que entender de forma clara que somos un grupo único, distinto sin lugar a dudas por la raza y el sexo, con un conjunto de retos excepcionales».[6] Más que desarrollar definiciones y argumentar sobre las prácticas de nombramiento —por ejemplo, si este pensamiento debería llamarse feminismo negro, *womanism*, feminismo afrocéntrico, *womanism* africano y demás— un enfoque más útil radica en reexaminar las razones por las que el pensamiento feminista negro ha llegado a existir. Explorar los rasgos que lo caracterizan puede proporcionar el terreno común tan necesario hoy en día tanto entre mujeres afroamericanas, como entre mujeres afroamericanas y aquéllas con conocimientos o pensamientos colectivo con propósitos similares. Los rasgos distintivos del pensamiento feminista negro no tienen necesidad de ser exclusivos, y pueden compartir mucho con otros cuerpos de conocimiento. Más bien, es la *convergencia* de estos rasgos distintivos lo que da al pensamiento feminista negro estadounidense sus contornos particulares.

¿Por qué un pensamiento feminista negro estadounidense?

El feminismo negro sigue siendo importante porque las mujeres negras estadounidenses constituyen un grupo oprimido. Como colectividad, participan en una relación *dialéctica* que conecta su opresión con el activismo. Las relaciones dialécticas de este tipo expresan que dos grupos son contrarios y opuestos. Mientras persista la subordinación de las mujeres negras dentro de las opresiones interseccionales de raza, clase, género, sexualidad y nación, el feminismo negro seguirá siendo necesario como respuesta activista a esa opresión.

De modo semejante, el propósito global del pensamiento feminista negro estadounidense es resistir a la opresión, tanto a sus prácticas como a las ideas que la justifican. Si las opresiones interseccionales no existieran, este pensamiento y los conocimientos oposicionales similares serían innecesarios. Como teoría crítica social, el pensamiento feminista negro tiene como objetivo empoderar a las mujeres afroamericanas en un contexto de injusticia social

[6] Pearl Cleage, *Deals With The Devil and Other Reasons to Riot,* Nueva York, Anchor, 1993, p. 55.

sostenida por opresiones interseccionales. En tanto que éstas no pueden estar totalmente empoderadas a menos que las propias opresiones interseccionales sean eliminadas, el pensamiento feminista negro apoya principios generales de justicia social que trascienden las necesidades particulares de este grupo.

Gran parte del feminismo negro estadounidense ha sido analizado a través del prisma del contexto estadounidense, por lo que sus contornos han sido delimitados por la especificidad del multiculturalismo americano.[7] En particular, el pensamiento y la práctica feministas negros responden a una contradicción fundamental de la sociedad estadounidense. Por un lado, las promesas democráticas de libertad individual, igualdad ante la ley y justicia social hechas a todos los ciudadanos. Pero, por otro lado, persiste la realidad del trato grupal diferencial basado en la raza, la clase, el género, la sexualidad y el estatus de ciudadanía. Los grupos organizados alrededor de la raza, la clase y el género en y por sí mismos no son inherentemente un problema. Sin embargo, cuando los afroamericanos, la gente pobre, las mujeres y otros grupos discriminados tienen poca esperanza de que su grupo mejore, esta situación constituye una injusticia social.

Dentro de esta contradicción global, las mujeres negras estadounidenses nos encontramos con un conjunto distintivo de prácticas sociales que acompañan nuestra historia particular dentro de una matriz única de dominación caracterizada por opresiones interseccionales. La raza está lejos de ser el único indicador de diferencia grupal —la clase, el género, la sexualidad, la religión y el estatus de ciudadanía son también muy importantes en Estados Unidos.[8] Aún así para las mujeres afroamericanas, los efectos del racismo institucionalizado siguen siendo visibles y palpables. Este racismo depende en alto grado de la segregación racial y de las prácticas discriminatorias que lo acompañan, diseñadas para negar un trato igualitario a los negros estadounidenses. A pesar de los importantes pasos dados para abolir la segregación de la sociedad estadounidense desde 1970, la segregación racial permanece profundamente arraigada en la vivienda, la escolarización y el empleo.[9] Para muchas afroamericanas, el racismo no es algo que exista en la distancia. Nos encontramos con el racismo en situaciones cotidianas, en los lugares de trabajo, tiendas,

7 Ronald Takaki, *A Different Mirrow: A History of Multicultural America*, Boston, Little, Brown, 1993.

8 Margaret Andersen y Patricia Hill Collins, *Race, Class, and Gender: An Antohology*, Belmont (Cal.), Wadsworth Press, 1998.

9 Douglass Massey y Nancy Denton, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge (Mass.), Havard University Press, 1993.

escuelas, viviendas… y en las interacciones sociales diarias.[10] La mayoría de las mujeres negras no tienen la oportunidad de hacerse amigas de sus vecinos, mujeres y hombres blancos, y sus hijos tampoco van al colegio con los niños blancos. La segregación racial sigue siendo un rasgo fundamental del paisaje social estadounidense, dejando a muchos con la creencia de que «cuanto más cambian las cosas, más permanecen igual».[11] Ocultar estas persistentes desigualdades raciales es una retórica daltonista diseñada para hacer que estas desigualdades sociales resulten invisibles. En un contexto en el que muchos creen que hablar de raza fomenta el racismo, la igualdad supuestamente radica en tratar a todo el mundo por igual. Pero como Kimberle Crenshaw señala «es bastante obvio que tratar cosas diferentes por igual puede generar tanta desigualdad como tratar cosas iguales de forma diferente».[12]

Aunque la segregación racial está organizada de distinta manera que en épocas anteriores,[13] ser negra y mujer en Estados Unidos continúa exponiendo a las mujeres afroamericanas a ciertas experiencias comunes. Las similares experiencias familiares y laborales así como nuestra participación en diversas expresiones de la cultura afroamericana hacen que, en general, las mujeres negras estadounidenses vivan, como grupo, en un mundo diferente al de las personas que no son negras y mujeres. Para las mujeres, como individuos, las experiencias particulares que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distintiva con respecto a nuestras propias experiencias y a la sociedad en general. Muchas afroamericanas captan esta conexión entre lo que una hace y lo que una piensa. Hannah Nelson, una anciana trabajadora doméstica negra, expuso cómo el trabajo determina las perspectivas de las mujeres afroamericanas y las blancas: «En tanto que tengo que trabajar, la verdad es que no me tengo que preocupar por muchas de las cosas por las que se preocupan la mayoría de las mujeres blancas para las que he trabajado. Y si estas mujeres tuvieran su propio trabajo, pensarían exactamente igual que yo —sobre esto, al menos».[14] Ruth Shays,

---

10 Yanick St. Jean y Joe Feagin, *Double Burden: Black Woman and Everyday Racism*, Armonk (NY), M.E. Sharpe, 1998.

11 Patricia Hill Collins, *Fighting Words: Black Women and the Search for Justice*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, pp. 11-43.

12 Kimberle Crenshaw, «Colour Blindness, History and the Law», *The House That Race Built*, Nueva York, Pantheon, 1997, p. 285.

13 Patricia Hill Collins, *Fighting Words…, op. cit*., 1998, pp. 11-43.

14 John Gwaltney, *Drylongso, A self-portrait of Black America*, Nueva York, Vintage, 1980, p. 4.

una residente negra de los barrios pobres, señala cómo las variaciones en las experiencias de los hombres y las mujeres conducen a perspectivas diferentes: «La mente del hombre y la mente de la mujer son lo mismo», apunta, «pero este asunto de vivir hace a las mujeres utilizar sus mentes de formas en las que los hombres ni siquiera tienen que pensar».[15]

El reconocimiento de esta conexión entre experiencia y conciencia que da forma al cotidiano de las mujeres afroamericanas, de manera individual, impregna a menudo el trabajo de las activistas y académicas negras. En su autobiografía, Ida B. Wells-Barnett describe cómo el linchamiento de sus amigos tuvo tal impacto en su visión del mundo que dedicó posteriormente mucha de su vida a la causa del anti-linchamiento.[16] El malestar de la socióloga Joyce Ladner con la disparidad entre las enseñanzas de la academia *mainstream* y sus experiencias como mujer negra joven en el Sur le llevaron a escribir *Tomorrow's Tomorrow* [El mañana de mañana] en 1972, un estudio innovador sobre la adolescencia femenina negra. Asimismo, el origen de la transformación de la conciencia experimentada por Janie, la heroína de piel clara del clásico de Zora Neale Hurtson de 1937, *Their Eyes Were Watching God* [Sus ojos estaban observando a Dios], de nieta y esposa obediente a mujer afroamericana auto-definida, puede ser ubicado directamente en sus experiencias con cada uno de sus tres maridos. En una escena del segundo matrimonio de Janie, el marido, enfadado porque ella le sirvió una cena de arroz quemado, pescado a medio cocer y pan pasado, la golpea. Ese incidente estimula a Janie a levantarse de «donde él la dejó por un tiempo desmedido» y pensar. Y en su pensar, «su imagen de Jody cayó y se hizo trizas [...] Ella tenía un interior y un exterior; ahora y de repente sabía cómo no mezclarlos».[17]

En general, estos vínculos entre lo que una hace y lo que una piensa, ilustrados por mujeres negras *individuales*, también pueden caracterizar las experiencias e ideas de las mujeres negras como *grupo*. Históricamente, la segregación racial en vivienda, educación y empleo generó elementos en común, que animaron la formación de un punto de vista colectivo basado en el grupo.[18]

[15] *Ibídem*, p. 33.

[16] Alfreda Duster, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, Chicago, Universidad de Chicago, 1970. [Véase el capítulo tres del presente volumen. N de E.]

[17] Zora Neale Hurtson, *Their Eyes Were Watching God*, Greenwich (CT), Fawcett, 1969 [1937], p. 63.

[18] Para debates sobre el concepto de «punto de vista», véase Nancy Hartsock, «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminism Historical Materialism», *Discovering Reality*, Boston, D. Reidel, 1983 y *Money, Sex and Power*, Boston, Northeastern University Press, 1983;

Por ejemplo, la fuerte concentración de mujeres negras estadounidenses en el trabajo doméstico sumado a la segregación racial en la vivienda y en la escuela hizo que tuviesen redes comunes de organización que las permitieron compartir experiencias y construir un cuerpo colectivo de saberes. Esta sabiduría colectiva sobre cómo sobrevivir como mujer negra constituyó un punto de vista distintivo sobre patrones de género específicos en la segregación racial y sus consiguientes sanciones económicas.

Los saberes colectivos de las mujeres negras desafían dos interpretaciones imperantes sobre la conciencia de los grupos oprimidos. Un enfoque afirma que los grupos subordinados se identifican con el poderoso y no tienen una interpretación válida independiente de su propia opresión. La segunda asume que los oprimidos son «menos persona» que sus gobernantes, y son por tanto menos capaces de interpretar sus propias experiencias.[19] Ambos enfoques ven cualquier conciencia independiente expresada por las mujeres afroamericanas y otros grupos oprimidos como si no fuera de nuestra propia creación o como si fuera inferior a la de los grupos dominantes. Lo que es más importante, ambas explicaciones sugieren que la presunta falta de activismo político en parte de los grupos oprimidos proviene de nuestra defectuosa consciencia de nuestra propia subordinación.[20]

Alison Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Totawa (NJ), Rowman & Allanheld, 1983; y Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic*, Boston, Northeastern Univsersity, 1987. Aunque en este volumen utilizo epistemologías que consideran el «punto de vista» como un concepto organizador, éstas siguen siendo controvertidas. Para una crítica útil de las epistemologías del «punto de vista», véase Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986. Véase también mi extensa discusión sobre la teoría del «punto de vista» (Collins, *Fighting Words…*, *op. cit*., 1998, pp. 201-28). La socióloga canadiense Dorothy Smith (*The Everyday World.., op. cit*, 1987) también ve el mundo cotidiano vivido por las mujeres como estimulador de la teoría. Pero el cotidiano que ella examina es individual, una situación que refleja en parte el aislamiento de las mujeres blancas de clase media. En contraste, yo sostengo que los valores colectivos en los barrios negros estadounidenses, combinados con las experiencias de la clase trabajadora de la mayoría de las mujeres negras, han provisto históricamente tanto mundos cotidianos colectivos como individuales. De esta forma, la cultura negra estadounidense creada permanentemente a través de la experiencia negra vivida de segregación racial posibilitó la emergencia de un punto de vista de las mujeres negras. Aunque los contextos en los que se desarrolló este punto de vista colectivo son variables, los propósitos o la necesidad del mismo no han cambiado.

19 Judith Rollins, *Between Women, Domestics and their Employers*, Filadelfia, Temple University Press, 1985; James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven (CT), Yale University Press, 1985 [ed. cast.: *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta, 2003].

20 Scott define la conciencia en *Weapons of the Weak…* como los símbolos, normas y formas ideológicas que la gente crea para dar significado a sus actos. Para Teresa de Lauretis, en «Feminist Studies / Critical Studies» (en *Feminist Studies / Critical Studies*, Blooming, Indiana University

Históricamente, las mujeres negras han estado situadas bajo opresiones interseccionales, lo que ha producido puntos en común entre ellas. Al mismo tiempo, aunque las experiencias comunes pueden predisponer a desarrollar una conciencia de grupo distintiva, no garantizan que tal conciencia se desarrolle en todas las mujeres ni que sea articulada como tal por el grupo. Igual que cambian las condiciones históricas, también lo hacen los vínculos entre las experiencias que tienen las mujeres negras y cualquier conciencia de grupo en relación a esas experiencias. Los puntos de vista del grupo están situados en, reflejan, y ayudan a, determinar las relaciones de poder injustas, por lo que los puntos de vista no son estáticos.[21] Así, los retos comunes pueden promover ángulos de visión similares que lleven a saberes de grupo o a un punto de vista común entre mujeres afroamericanas. O puede que no.

Respuestas diversas a los retos comunes dentro del feminismo negro

Un segundo rasgo distintivo del pensamiento feminista negro estadounidense surge de la tensión que vincula experiencias e ideas. Por un lado, todas las mujeres afroamericanas hacemos frente a retos similares que resultan de vivir en una sociedad que histórica y cotidianamente atenta contra las mujeres de ascendencia africana. A pesar del hecho de que hacemos frente a retos comunes, esto no significa ni que todas hayamos tenido las mismas experiencias ni que estemos de acuerdo en la trascendencia de nuestras cambiantes experiencias. Así, por otro lado, a pesar de los retos comunes que confrontamos como grupo, son diversas las respuestas a los temas centrales que caracterizan nuestros saberes o nuestro punto de vista grupal.

A pesar de las diferencias de edad, orientación sexual, clase social, región y religión, las mujeres negras estadounidenses nos topamos con prácticas sociales que nos colocan en peores viviendas, barrios, escuelas, trabajos y trato público,

Press, 1986, pp. 1-19), la conciencia es un proceso, una «configuración particular de subjetividad [...] producida en la intersección de significado con experiencia [...] la conciencia está basada en la historia personal, y el yo y la identidad son entendidos dentro de contextos culturales particulares. La conciencia [...] nunca es fija, nunca es alcanzada de una vez por todas, porque los límites discursivos cambian con las condiciones históricas» (p. 8). Es importante distinguir entre en la conciencia individual y la grupal.

21 Patricia Hill Collins, *Fighting Words…*, *op. cit.*, 1998, pp. 201-228.

y esconden esta consideración diferencial tras un despliegue de creencias comunes sobre nuestra inteligencia, los hábitos de trabajo y la sexualidad. Esta situación compartida, a su vez, resulta en patrones recurrentes de experiencia para los miembros individuales del grupo. Por ejemplo, las mujeres afroamericanas de orígenes bastante diversos denuncian un tratamiento similar en las tiendas. No es necesario que cada consumidora negra *individual* experimente ser seguida en una tienda como una ladrona potencial, ser ignorada mientras otros son atendidos primero, o sentada cerca de las cocinas o de los servicios de los restaurantes, para que las mujeres afroamericanas como colectividad reconozcan que está operando un trato de *grupo* diferencial.

En tanto que los puntos de vista están relacionados con el conocimiento grupal, patrones recurrentes de trato diferencial como éstos indican que ciertos temas serán centrales en el conocimiento o en el punto de vista grupal de las mujeres negras estadounidenses. Por ejemplo, una cuestión principal concierne a la memoria de las luchas, especialmente en respuesta a las formas de violencia que acompañan a las opresiones interseccionales.[22] Katie Cannon observa:

> A lo largo de la historia de Estados Unidos, la interrelación de la supremacía blanca y la superioridad masculina ha caracterizado la realidad de la mujer negra como una situación de lucha —una lucha por sobrevivir en dos mundos contradictorios simultáneamente, uno blanco, privilegiado y opresivo, el otro negro, explotado y oprimido.[23]

La vulnerabilidad de las mujeres negras a las agresiones en el lugar de trabajo, en la calle, en casa y en las representaciones de los medios de comunicación ha sido uno de los factores que han promovido este legado de lucha.

A pesar de las diferencias creadas por la época histórica, la edad, la clase social, la orientación sexual, el color de la piel o la etnicidad, la memoria de lucha contra la violencia que impregna las estructuras sociales estadounidenses

---

22 Patricia Hill Collins, «The Tie That Blinds: Race, Gender and US Violence», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, núm. 5, 1998, pp. 918-938.

23 Katie Cannon, «The Emergence of a Black Feminist Consciousness», *Feminist Interpretations of the Bible*, Filadelfia, Westmister Press, 1985, p. 30.

es un hilo común que une a las mujeres afroamericanas. Anna Julia Cooper, una intelectual negra, culta, del siglo diecinueve, describe la vulnerabilidad de las mujeres negras a la violencia sexual:

> Rogaría [...] que se añadiera mi súplica por las *chicas de color* del Sur: esa gran clase brillante, prometedora, mortalmente hermosa [...] tan llena de promesas y posibilidades, pero tan cerca de la destrucción; a menudo sin un padre a quien se atrevan a pedirle afecto, a menudo sin un hermano más fuerte para apoyar su causa y defender su honor con la sangre de su vida; en medio de escollos, trampas y emboscadas de los hombres blancos de las clases más bajas, sin refugio, sin protección.[24]

Durante este periodo, Cooper y otras mujeres negras estadounidenses de clase media construyeron una poderosa asociación y numerosas organizaciones comunitarias.[25]

Plantear que un legado de lucha existe no significa que todas las mujeres negras estadounidenses compartan sus beneficios o incluso que lo reconozcan. Por ejemplo, para las chicas afroamericanas, su edad a menudo les ofrece poca protección contra las agresiones. Demasiadas chicas negras jóvenes habitan ambientes peligrosos y hostiles.[26] En 1975 recibí un ensayo titulado *My World* [Mi mundo] de Sandra, una estudiante de sexto grado, residente en uno de los proyectos públicos de vivienda más peligrosos de Boston. Sandra escribió: «Mi mundo está lleno de chicas violadas. Personas que se disparan unas a otras. Niños y adultos que se pelean por novias. Y gente sin trabajo que no puede permitirse una educación para conseguir un trabajo [...] borrachines en las calles violando y matando a niñas pequeñas». Sus palabras expresan de forma trágica una creciente sensibilidad feminista negra sobre la posibilidad de ser víctima del racismo, la misoginia y la pobreza. Revelan su conciencia de que es vulnerable a la violación como forma de violencia sexual. A pesar de

---

24 Anna Julia Cooper, *A voice from the South; By a Black Woman from the South*, Xenia (OH), Aldine, 1892, p. 240.

25 Paula Giddings, *When and Where I Enter… The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Nueva York, William Morrow, 1984 y *In Search of Sisterhood: Delta Sigma Theta and the Challenge of the Black Sorority Movement*, Nueva York, William Morrow, 1988; Cheryl Gilkes, «"Together and in Harness": Women's Traditions in the Sanctified Church», *Signs*, vol. 10, núm. 4, 1985, pp. 678-699.

26 Rebeca Carroll, *Sugar in the Raw: Voices of Young Black Girls in America*, Nueva York, Crown Trade, 1997.

sus sentimientos sobre su barrio, Sandra no sólo caminaba por las calles a diario sino que conseguía llevar a salvo a tres hermanos a la escuela. Al hacer esto participaba en la tradición de lucha de las mujeres negras. Sandra se impuso, pero a un coste. A diferencia de Sandra, otras simplemente abandonaron.

Este legado de lucha constituye uno de los principales elementos del «punto de vista» de las mujeres negras. Los esfuerzos por reivindicar esta tradición intelectual han revelado que ya hace mucho tiempo se prestaba atención a estos temas esenciales, anotados en primer lugar por Maria W. Stewart.[27] La perspectiva de Stewart sobre las opresiones interseccionales, su llamamiento para reemplazar las imágenes degradantes de la feminidad negra por imágenes auto-definidas, su creencia en el activismo de las mujeres como madres, profesoras y líderes de la comunidad negra y su sensibilidad hacia la política sexual, son todas cuestiones desarrolladas por diversas intelectuales feministas negras.

A pesar de los retos comunes que hacemos frente como grupo, las mujeres negras como individuos no tienen experiencias idénticas ni interpretan las experiencias de manera similar. La existencia de cuestiones centrales no significa que todas respondan del mismo modo. Las diferencias entre las mujeres negras producen patrones diferentes de conocimiento experiencial que determinan a su vez las reacciones individuales a estos temas. Por ejemplo, cuando se enfrentan con las imágenes predominantes de las mujeres negras como mujeres feas y no-femeninas, algunas mujeres —como Sojourner Truth— claman: «¿Acaso no soy yo una mujer?».[28] Al deconstruir el aparato conceptual del grupo dominante, desafían las nociones de la feminidad «muñeca-Barbie» basada en las experiencias de las mujeres blancas de clase media.[29] En contraste, otras mujeres interiorizan las imágenes mayoritarias y llegan a creerse los estereotipos sobre sí mismas.[30] Aún así, otras tratan de transgredir las fronteras que enmarcan estas imágenes. Jaminica, una chica negra de 14 años, describe sus estrategias:

27 Marilyn Richardson, *Maria W. Stewart, American's First Black Woman Political Writer*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

28 Véase el primer capítulo de este volumen. [N. de E.]

29 Ann du Cille, *Skin Trade*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996, pp. 8-59.

30 Alice Brown-Collins y Deborah Sussewell, «The Afro-American Woman's Emerging Selves», *Journal of Black Psicology*, vol. 13, núm. 1, 1986, pp. 1-11.

> A menos que quieras meterte en una gran batalla activista, aceptas los estereotipos que te han sido dados y los pruebas y los reestructuras a lo largo del camino. De alguna manera, esto me da mucha libertad. No puedo ser considerada peor en la sociedad de lo que ya lo soy —negra y mujer están muy alto en la lista de cosas a no ser.[31]

Muchos factores explican estas respuestas diversas. Por ejemplo, aunque todas las mujeres afroamericanas se topan con el racismo institucionalizado, las diferencias de clase social influyen en los patrones de racismo en la vivienda, la educación y el empleo. Los negros de clase media tienen más posibilidades de enfrentarse a una perniciosa forma de racismo que ha dejado a muchos enfadados y decepcionados.[32] Una joven directora que se graduó con honores en la Universidad de Maryland describe la forma específica que puede tomar el racismo para los negros de clase media. Antes de que volara a Cleveland para explicar un plan de marketing para su compañía, su jefe le hizo repasarlo tres veces delante de él para que no olvidara *su* plan de marketing. Entonces le explicó cómo facturar el equipaje en el aeropuerto y cómo reclamarlo. Ella cuenta:

> Yo me senté durante la comida escuchando a este hombre hablándome como si fuera un mono que pudiera recordar pero no pensar. Cuando ya había tenido suficiente, le pregunté si quería poner mi dinero dentro de un pañuelo y poner una nota sobre mí que dijera que era una empleada de su compañía. En caso de que me perdiera, me recogería Asistencia a Viajeros y me enviarían de vuelta.[33]

La mayoría de las mujeres negras de clase media no se enfrentan a tales incidentes descarados, pero muchos negros de clase trabajadora sí. Históricamente, éstos han luchado contra formas de racismo institucionalizado organizado directamente por instituciones blancas y mediado por algunos segmentos de la clase media negra. De este modo, mientras comparten

[31] Rebeca Carroll, *Sugar in the Raw, op. cit.*, 1997, pp. 94-95.

[32] Ellis Cose, *The Rage of the Priviledged Class*, Nueva York, Harper Collins, 1993; Joe Feagin y Melvin Sikes, *Living with Racism: The Black Middle-Class Experience*, Boston, Beacon, 1994.

[33] George Davis y Glegg Watson, *Black Life in Corporate America*, Nueva York, Anchor, 1985, p. 86.

mucho con las mujeres negras de clase media, el legado de lucha de los negros de clase trabajadora[34] y de las mujeres negras de clase trabajadora, en particular, expresa un carácter distintivo.

La sexualidad señala otro factor influyente en las distintas respuestas de las mujeres afroamericanas a los retos comunes. Las lesbianas negras han identificado el heterosexismo como una forma de opresión y saben que las cuestiones a las que se enfrentan viviendo en comunidades homófobas delimitan su forma de interpretar los hechos de la vida cotidiana.[35] Beverly Smith describe cómo ser lesbiana afectó a sus percepciones de la boda de una de sus mejores amigas: «Dios, ojalá tuviera una amiga aquí. Alguien que me conociera y entendiera cómo me siento. Me estoy haciendo pasar por una "chica" negra de clase media, mona, hetero».[36] Mientras la mayoría de aquéllos que fueron a la boda veían sólo un evento festivo, Beverly Smith veía que su amiga estaba siendo enviada a una forma de esclavitud. De un modo similar, los estatus diversos de etnia y ciudadanía dentro del Estado-nación de Estados Unidos también determinan diferencias entre las mujeres negras. Por ejemplo, las puertorriqueñas negras constituyen un grupo que combina categorías de raza, nacionalidad y etnicidad de maneras distintivas. Así, deben negociar un conjunto distintivo de experiencias que corresponden con ser racialmente negra, étnicamente latina y tener una forma especial de ciudadanía estadounidense.

Dado que estos factores influyen en las diversas respuestas a los retos comunes, es importante señalar que no existe un punto de vista homogéneo de la *mujer* negra. No hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las «normales», normativas y por lo tanto auténticas. Un entendimiento esencialista del punto de vista de la *mujer* negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. En

---

[34] Robin Kelley, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, Nueva York, Free Press, 1994.

[35] Anne Allen Shockley, *Loving her*, Tallahassee (Fl.), Naiad Press, 1974; Audre Lorde, *A New Spelling of My Name*, Trumansberg (NY), Crossing Press, 1982, y *Sister Outside*, Trumansberg (NY), Crossing Press, 1984 [ed. cast.: *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2004]; Cheryl Clarke *et al.*, «Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers», *Conditions: Nine*, vol. 3, núm. 3, 1983, pp. 88-137; Bárbara Smith, «Introduction», en *Home Girls: A Black Feminist Antologhy*, Nueva York, Kitchen Table Press, 1983, y *The Truth That Never Hurts: Writings on Race, Gender and Freedom*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1998; Rhonda Williams, «Living at the Crossroads: Explorations in Race, Nacionality, Sexuality and Gender», en *The House That Race Built: Black Americans, US Terrain*, Nueva York, Pantheon, 1997.

[36] Bárbara Smith, «Introduction», *op. cit.*, 1983, p. 172.

lugar de eso, sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las *mujeres* negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes. Al reconocer y aspirar a incorporar esta heterogeneidad, este punto de vista de las *mujeres* negras evita el esencialismo en favor de la democracia. En tanto que el pensamiento feminista negro surge dentro y trata de articular un punto de vista grupal de las *mujeres* negras en relación a las experiencias asociadas con sus opresiones interseccionales, es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal.

Es asimismo importante reconocer que las mujeres negras estadounidenses también se enfrentan a retos comunes (y en la misma medida a expresiones diferentes) como mujeres de ascendencia [africana] en el contexto de la diáspora negra. Este contexto se sitúa a su vez dentro de un contexto transnacional, global. El término *diáspora* describe las experiencias de personas que, a través de la esclavitud, el colonialismo, el imperialismo y la migración, han sido forzadas a dejar sus tierras nativas.[37] Para las mujeres negras estadounidenses y otras personas de ascendencia africana, el marco diaspórico señala su dispersión desde África a sociedades en el Caribe, América del Sur, Norteamérica y Europa. La comprensión de la condición de las mujeres afroamericanas debe reflejar así un patrón distintivo de dispersión asociada a la inmigración forzosa a Estados Unidos y su consecuente esclavitud.[38] En tanto que un trayecto diaspórico no es normativo, no se debería utilizar para evaluar la autenticidad de las personas de ascendencia africana en referencia a una supuesta norma africana. Más bien, la historia diaspórica negra coloca los análisis de las mujeres negras en el contexto de los retos comunes experimentados transnacionalmente.

La versión del feminismo negro que han desarrollado las mujeres negras estadounidenses debe ser, sin duda, entendida en el contexto del Estado-nación estadounidense. Al mismo tiempo, el feminismo negro estadounidense como proyecto de justicia social tiene mucho en común con otros proyectos semejantes de justicia social, alimentados no sólo por otros grupos raciales / étnicos estadounidenses,[39] sino también por mujeres de ascendencia africana

37 Lumka Funami, «The Nigerian Conference Revisited», en *Sisterhood, Feminism, and Power: From Africa to the Diaspora*, Trenton (NJ), Africa World Press, 1998, p. 417.

38 Anchola Pala, «Introduction», en *Connecting Across Cultures and Continents: Black Women Speak Out on Identity, Race and Development*, Nueva York, United Nations Development Fund for Women, 1995.

39 Véase, por ejemplo, Ronald Takaki, *A Different Mirrow…, op, cit.*, 1993.

en sociedades diversas. En el contexto de un «movimiento intercontinental de conciencia de mujeres negras»,[40] las mujeres de ascendencia africana estamos dispersas globalmente, pero las cuestiones con las que nos topamos pueden ser parecidas. Transnacionalmente, las mujeres se encuentran con cuestiones sociales recurrentes como la pobreza, la violencia, los asuntos reproductivos, la falta de educación, el trabajo sexual y la vulnerabilidad a la enfermedad (*Rights of Women* [Derechos de las mujeres], 1998). Colocar las experiencias, el pensamiento y la práctica de las mujeres afroamericanas en un contexto diaspórico negro transnacional revela estos y otros puntos en común de las mujeres de ascendencia africana a la vez que especifica lo que es particular.

Práctica feminista negra y pensamiento feminista negro

Un tercer rasgo distintivo del pensamiento feminista negro concierne a las conexiones entre las experiencias de las mujeres negras estadounidenses como una colectividad heterogénea y cualquier conocimiento grupal o punto de vista asociado. Una razón clave por la que los puntos de vista de los grupos oprimidos son reprimidos es que los puntos de vista auto-definidos pueden estimular la resistencia. Annie Adams, una mujer negra del Sur, describe cómo se involucró en el movimiento por los derechos civiles:

> Cuando fui por primera vez al molino, las fuentes de agua estaban segregadas [...] Lo mismo ocurrió con los retretes. Tenía que limpiar los retretes para la inspección del cuarto y entonces, cuando yo tenía que ir al baño, debía recorrer todo el camino hacia el pie de las escaleras hasta el sótano. Así que le pregunté a mi jefe: «¿Cuál es la diferencia? Si puedo ir ahí y limpiarles los retretes, ¿por qué no puedo usarlos?». Finalmente, empecé a usar ese retrete. Decidí que no iba a caminar una milla para ir al baño.[41]

[40] Andree McLaughlin, «The Impact of the Black Consciousness and Women's Movements on Black Women's Identity: Intercontinental Empowerment», en Anchola (ed.), *Connecting Across Cultures…*, *op. cit.*, 1995, p. 73.

[41] Victoria Byerly, *Hard Times Cotton Mills Girls*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1986, p. 134.

En este caso Annie Adams encontró inadecuado el punto de vista de su «jefe», desarrolló el suyo propio y actuó al respecto. A nivel individual, sus acciones ilustran las conexiones entre las experiencias vividas y la opresión, el desarrollo de un punto de vista propio respecto a esas experiencias, y los actos de resistencia que pueden surgir. Una relación similar caracteriza el conocimiento grupal de las mujeres afroamericanas. Sus experiencias históricas colectivas con la opresión pueden estimular un punto de vista que a su vez promueva su activismo.

Como miembros de un grupo oprimido, las mujeres negras estadounidenses han generado prácticas y conocimientos alternativos diseñados para promover su empoderamiento grupal. En contraste con la relación dialéctica que conecta opresión y activismo, una relación *dialógica* caracteriza las experiencias colectivas y el conocimiento grupal. En ambos niveles, individual y de grupo, una relación dialógica indica que los cambios en el pensamiento pueden producir acciones distintas y que la transformación de las experiencias puede a su vez estimular un cambio de conciencia. Para las mujeres negras estadounidenses como colectividad, la lucha por un feminismo negro autodefinido se produce a través de un diálogo en curso a través del cual la acción y el pensamiento se dan forma el uno al otro.

El propio feminismo negro estadounidense ilustra esta relación dialógica. Por un lado, la práctica feminista negra estadounidense surge en el contexto de la experiencia vivida. Cuando se organiza y visibiliza, esa práctica toma la forma de los movimientos sociales feministas negros abiertamente dedicados al empoderamiento de las mujeres negras estadounidenses. Dos momentos especialmente destacados caracterizan la visibilidad del feminismo negro. El primero tuvo lugar en el cambio de siglo a través del movimiento asociativo de mujeres negras, el cual apuntó muchas de las cuestiones claves todavía hoy en día. El segundo, o movimiento feminista negro moderno, fue estimulado por los movimientos de justicia social de las mujeres y los movimientos antirracistas de los años sesenta y setenta y continúa hasta el presente. Sin embargo, estos periodos de activismo manifiesto en los que las mujeres afroamericanas salen a la arena política en nuestro propio nombre siguen siendo poco corrientes. Parecen inusuales al yuxtaponerlos con los patrones más típicos de inactividad de las mujeres negras.

El activismo feminista negro demuestra patrones distintivos de acuerdo con la historia de la segregación racial estadounidense. Los afroamericanos han sido durante mucho tiempo relegados a ambientes segregados, por lo que

la práctica feminista negra estadounidense, a menudo, ha dedicado sus esfuerzos, al desarrollo de una comunidad negra y a otros proyectos inspirados en el nacionalismo negro. El nacionalismo negro surge junto a la segregación racial —si los negros estadounidenses vivieran en una sociedad racialmente integrada es probable que vieran menos necesidad de un nacionalismo negro. Como filosofía política, el nacionalismo negro está basado en la creencia de que la gente negra constituye un pueblo o una «nación» con una historia y un destino comunes. La solidaridad negra, la creencia de que los negros tienen intereses comunes y deberían apoyarse los unos a los otros, ha calado durante mucho tiempo en la filosofía política de las mujeres negras. De este modo, el camino de las mujeres negras hacia una conciencia «feminista» a menudo ha tenido lugar en proyectos de justicia social antirracista, muchos de ellos influidos por las ideologías nacionalistas negras. Al describir cómo este fenómeno afecta a las mujeres negras en un contexto global, Andree Nicola McLaughlin sostiene: «Entre mujeres negras activistas, generalmente se reconoce que la lucha nacionalista provee una rica arena para desarrollar una conciencia de mujer».[42] Intentar encontrar al feminismo negro buscando mujeres que se identifiquen como tales, como «feministas negras», pasa por alto la complejidad con la que opera la práctica feminista negra.[43]

Se han expresado opiniones parecidas acerca del feminismo de las mujeres en África. Cuando una colega le pidió a Obioma Nnaemeka que describiera la definición que daban las feministas africanas del feminismo africano, su respuesta espontánea fue: «La mayoría de las mujeres africanas no están obsesionadas con "articular su feminismo"; simplemente lo practican». En opinión de Nnaemeka:

> Es lo *que* hacen y *cómo* lo hacen lo que provee el «marco»; el «marco» no es llevado al teatro de la acción como una herramienta definitoria [...] Los intentos de moldear el «feminismo africano» en una «bola de boniato» fácil de digerir no sólo despierta preguntas definitorias sino que crea dificultades para establecer parámetros organizacionales y para desentrañar modos complejos de compromiso.[44]

---

42 McLaughlin, «The Impact of the Black Consciousness…», *op. cit*., 1995, p. 80.

43 Collins, «Black Feminism in the Twentieth Century», en *Black Women in the United States: An Historical Encyclopedia*, Nueva York, Carlson, 1993.

44 Obioma Nnaemeka, «Introduction: Reading the Rainbow», en *Sistehood, Feminism, and Power…, op. cit.*, 1998, p. 5.

Aquí Nnaemeka proporciona un argumento persuasivo respecto a la interconexión de experiencias e ideas, uno que difiere marcadamente de los modelos aceptados sobre cómo se definen los movimientos de justicia social. Su modelo hace referencia a la relación dialógica y señala un modo diferente de pensar sobre el pensamiento feminista negro en tanto conocimiento. En concreto, la práctica feminista negra requiere de pensamiento feminista negro, y viceversa.

Cuando hablamos de la relación dialógica del feminismo negro estadounidense, por otro lado, podemos entenderlo como teoría social crítica. Una teoría social crítica implica teorizar sobre lo social en defensa de la justicia económica y social. Como teoría social crítica, el pensamiento feminista negro abarca cuerpos de conocimiento y conjuntos de prácticas institucionales que lidian activamente con las cuestiones centrales que enfrentan las mujeres negras estadounidenses como grupo. Dicha teoría reconoce que éstas constituyen un grupo entre muchos otros situados de formas diferentes dentro de contextos de injusticia. Lo que hace «crítica» a la teoría social crítica es su compromiso con la justicia, para el propio grupo y para otros.

Dentro de estos parámetros, el conocimiento por el conocimiento no es suficiente —el pensamiento feminista negro debe tanto estar ligado a las experiencias vividas de las mujeres negras como aspirar a mejorar esas experiencias de alguna manera. Cuando tal pensamiento está lo suficientemente fundado en la práctica feminista negra, refleja esta relación dialógica. El pensamiento feminista y negro abarca el conocimiento general que ayuda a las mujeres negras estadounidenses a sobrevivir en, sobrellevar, y resistir a nuestro trato diferencial. También incluye conocimiento más especializado que investiga las cuestiones y los retos específicos en un cierto periodo de tiempo. En cambio, cuando las mujeres negras estadounidenses no ven las conexiones entre los temas que atraviesan al pensamiento feminista negro y aquellos que tienen influencia en sus vidas cotidianas, debemos cuestionar la fuerza de esta relación dialógica. Además, es también razonable cuestionar la validez de esa expresión particular del pensamiento feminista negro. Por ejemplo, durante la esclavitud, un tema esencial dentro del pensamiento feminista negro fue la violación institucionalizada de las mujeres negras esclavas y cómo ésta operaba como mecanismo de control social. Durante el periodo en el que las mujeres negras trabajaban principalmente en la agricultura y en el servicio doméstico, oponerse al acoso sexual de las trabajadoras domésticas internas ganó especial importancia. Pueden dibujarse claras conexiones entre el contenido y la intención del pensamiento feminista negro y las cuestiones importantes en las vidas de las mujeres negras.

La relevancia potencial del pensamiento feminista negro va mucho más allá de demostrar que las mujeres afroamericanas pueden ser teóricas. Como la práctica feminista negra, que pretende reflejar y que busca promover, el pensamiento feminista negro puede crear una identidad colectiva sobre la base de un punto de vista común a las mujeres negras. A través de un proceso de *rearticulación*, el pensamiento feminista negro puede ofrecer a las mujeres afroamericanas una visión diferente de nosotras mismas y nuestros mundos.[45] Al afrontar cuestiones importantes desde el punto de vista de las mujeres negras y llenarlas de nuevos significados, el pensamiento feminista negro puede estimular una nueva conciencia que utilice el conocimiento cotidiano, menospreciado. Más que generar conciencia, el pensamiento feminista negro afirma, rearticula y proporciona un vehículo para expresar en público una conciencia que bastante a menudo ya existe. Más importante aún, esta conciencia rearticulada aspira a empoderar a las mujeres afroamericanas y a estimular la resistencia.

En su ensayo «Considering Feminism as a Model for Social Change» [Considerar el feminismo como un modelo para el cambio social], Sheila Radford-Hill hace hincapié en la importancia de la rearticulación como un ingrediente imprescindible de una teoría feminista negra que empodere. Al evaluar si las mujeres negras deberían propugnar los programas feministas, Radford-Hill apunta: «La pregunta esencial que las mujeres negras han de confrontar a la hora de evaluar una posición feminista es la siguiente: "Si yo, como mujer negra, 'me hago feminista', ¿qué herramientas básicas voy a ganar para resistir frente a mi opresión individual y de grupo?"». Para Radford-Hill, la relevancia del feminismo como vehículo para el cambio social debe ser evaluada en términos de su «capacidad de extender entre las mujeres negras y otras mujeres de color concepciones alternativas de poder y las consecuencias de su uso».[46] Así, el pensamiento feminista negro como teoría social crítica aspira a ayudar en la lucha de las mujeres afroamericanas contra las opresiones interseccionales.

A primera vista, estas conexiones entre la práctica feminista negra y el pensamiento feminista negro podrían indicar que sólo las mujeres afroamericanas pueden participar en la producción de pensamiento feminista negro y que sólo las experiencias de las mujeres negras pueden formar el contenido de ese pensamiento. Esto, sin embargo, debilitaría el modelo de feminismo negro

[45] Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Nueva York, Routledge, 1994, p. 99.

[46] Sheila Radford-Hill, «Considering Feminism as a Model for Social Change», *Feminist Studies / Critical Studies*, *op. cit.*, 1986, p. 160.

como perspectiva crítica, al ser dependiente de sólo aquéllas que son mujeres y negras biológicamente. Las definiciones excluyentes del feminismo negro que restringen «la crítica feminista negra a la crítica de las artistas negras que representan mujeres negras»[47] resultan inadecuadas porque son inherentemente separatistas. Sin embargo, las conexiones de las que hablamos aspiran a la autonomía. Dada esta necesidad de auto-definición y autonomía —un objetivo importante en «una tradición intelectual que hasta hace veinticinco años no existía en la academia»—,[48] ¿cuál es la importancia de las mujeres intelectuales negras en el pensamiento feminista negro?

Prácticas dialógicas y mujeres intelectuales negras

Un cuarto rasgo distintivo del pensamiento feminista negro concierne a las contribuciones esenciales de las intelectuales afroamericanas. La existencia de un punto de vista común a las mujeres negras no implica que las afroamericanas, académicas o no, aprecien su contenido, vean su relevancia o reconozcan su potencial como catalizador para el cambio social. Una tarea clave para las intelectuales negras de diversas edades, clases sociales, formaciones académicas y ocupaciones consiste en hacer las preguntas adecuadas y en investigar todas las dimensiones del punto de vista de las mujeres negras con y para las mujeres afroamericanas. Históricamente, las intelectuales negras se han posicionado en una relación especial con la gran comunidad de mujeres afroamericanas, una relación que hizo del pensamiento feminista negro una teoría social crítica. Que esta relación persista depende, irónicamente, de la habilidad de las mujeres intelectuales negras para analizar sus propias posiciones sociales.

Tipos muy diferentes de «pensamiento» y «teoría» surgen cuando el pensamiento abstracto se une a la acción pragmática. Al rechazar las posiciones de eruditas y escritoras, que hubieran permitido enfatizar los asuntos puramente teóricos, el trabajo de la mayoría de las intelectuales negras se ha visto influenciado por una mezcla de acción y teoría. Las actividades de intelectuales negras del siglo diecinueve tales como Anna J. Cooper, Frances Ellen

47 Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*, Nueva York, Oxford University Press, 1987, p. 9.

48 Bárbara Omolade, *The Rising Song of African American Woman*, *op. cit*., 1994, p. IX.

Watkins Harper, Ida B. Wells-Barnett y Mary Church Terrell ejemplifican esta tradición de unión del trabajo intelectual y el activismo. Estas mujeres analizaron las opresiones interseccionales que limitaban las vidas de las mujeres negras y trabajaron por la justicia social. El movimiento asociativo de mujeres negras que crearon fue un esfuerzo tanto activista como intelectual. Las mujeres negras de clase trabajadora también se involucraron en la combinación paralela de ideas y activismo. Pero como a ellas se les negó la educación escolar, la forma de su activismo así como el contenido de las ideas que desarrollaron difería de aquellas de las mujeres negras de clase media. Las actuaciones en directo de las cantantes negras del blues clásico de los años veinte pueden verse como un espacio importante, en el que las mujeres de clase trabajadora se reunían y compartían ideas especialmente vinculadas con ellas.[49]

En la actualidad, muchas intelectuales negras continuamos esta tradición, aplicando las acciones y experiencias del día a día en nuestro trabajo teórico. La historiadora feminista negra Elsa Barkley Brown describe la importancia que las ideas de su madre tuvieron en el conocimiento que generó sobre las mujeres lavanderas afroamericanas. Inicialmente Brown utilizó las lentes proporcionadas por su formación como historiadora y vio su grupo de muestra como trabajadoras devaluadas del servicio doméstico. Pero con el paso del tiempo llegó a ver a las lavanderas como empresarias. Al llevar la colada a casa de la que tuviera la cocina más grande, creaban una comunidad y una cultura. Al explicar el cambio de perspectiva que le permitió reexaminar esta porción de la historia de las mujeres negras, Brown observó: «Fue mi madre quien me enseñó cómo hacer las preguntas adecuadas —y todas las que intentamos hacer esta cosa llamada investigación somos totalmente conscientes de que hacer las preguntas adecuadas es la parte más importante del proceso».[50]

Esta relación especial de las intelectuales negras con la comunidad de mujeres afroamericanas es análoga a la existencia de dos niveles interrelacionados de conocimiento.[51] El conocimiento común, menospreciado, compartido por las afroamericanas, que proviene de nuestras acciones y pensamientos diarios, constituye el primer y más fundamental nivel de conocimiento.

[49] Angela Davis, *Blues Legacies and Black Feminism*, Nueva York, Vintage, 1998. [Véase el siguiente capítulo de este volumen. N de E.]

[50] Cynthia Brown, *Ready from Within: Septima Clark and the Civil Rights Movement*, Navarro (Cal.), Wild Trees Prees, 1986, p. 14.

[51] Peter Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Doubleday, 1966 [ed. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995].

Las ideas que comparten las mujeres negras unas con otras, de manera informal, cotidiana, sobre temas tales como los peinados, las características de los hombres negros «buenos», las estrategias para tratar a la gente blanca y las habilidades para conseguir lo que quieren proporcionan los cimientos para este conocimiento no valorado.

Las expertas o especialistas que participan en y surgen de un grupo producen un segundo tipo de conocimiento, más especializado. Sean de clase trabajadora o clase media, cultas o no, famosas o corrientes, la gama de intelectuales negras tratada en el capítulo anterior [del volumen original] es un ejemplo de estas especialistas. Sus teorías, que facilitan la expresión del punto de vista de las mujeres negras, forman el conocimiento especializado del pensamiento feminista negro. Los dos tipos de conocimiento son interdependientes. Mientras que el pensamiento feminista negro articula el, a menudo menospreciado, conocimiento compartido por las afroamericanas como grupo, la conciencia de las mujeres negras puede ser transformada por dicho pensamiento. Muchas intérpretes negras de blues han cantado durante largo tiempo sobre la situación de las mujeres negras estadounidenses, unas experiencias a menudo minusvaloradas. A través de su música, no sólo representaban su realidad, también aspiraban a darle forma.

Al tener más oportunidades para lograr la alfabetización, las mujeres negras de clase media han tenido también más recursos para formar parte de la erudición feminista negra. Educación no significa necesariamente alienación según esta relación dialógica. Las acciones de las mujeres negras cultas dentro del movimiento asociativo son representativas de esta relación especial entre un segmento de las mujeres intelectuales negras y la más amplia comunidad de afroamericanas:

> Es importante reconocer que mujeres negras como Frances Harper, Anna Julia Cooper e Ida B. Wells no eran figuras aisladas de genialidad intelectual; ellas se formaron en y ayudaron a dar forma a un movimiento de mujeres afroamericanas más amplio. Con esto no se quiere afirmar que fueran representativas de todas las mujeres negras: ellas y sus homólogas eran parte de una élite culta, intelectual; una élite que, sin embargo, intentó desarrollar y aportó una perspectiva cultural e histórica que fue orgánica a la condición más amplia de la feminidad negra.[52]

[52] Carby, *Reconstructing Womanhood…, op. cit.*, 1987, p. 115.

La obra de estas mujeres es importante porque ilustra una tradición que aúna saberes y activismo. Al vivir a menudo en el mismo barrio que los negros de clase trabajadora, las mujeres de las asociaciones del cambio de siglo vivieron en una sociedad civil negra donde esta relación dialógica era más fácil de establecer. Vieron los problemas. Participaron en las instituciones sociales que estimularon las soluciones. Promovieron el desarrollo de «una perspectiva cultural e histórica que fue orgánica a la condición más amplia de la feminidad negra». Las intelectuales negras, en la actualidad, se enfrentan a retos semejantes para promover el diálogo, pero lo hacen bajo condiciones sociales muy distintas. Si bien la segregación racial estaba diseñada para mantener oprimidos a los negros estadounidenses, también promovió una forma de solidaridad racial que floreció en todos los barrios negros. Ahora que los negros viven en barrios económicamente heterogéneos, lograr la misma solidaridad racial plantea nuevos retos.

Las intelectuales negras son centrales para el pensamiento feminista negro por varias razones. Primero, nuestras experiencias como mujeres afroamericanas nos proporcionan una perspectiva singular en relación a la feminidad negra, una perspectiva no disponible para otros grupos; hay que aceptarlo. Es más probable que las mujeres negras, como miembros de un grupo oprimido, tengan una compresión más crítica sobre la condición de nuestra opresión que aquéllas que viven fuera de estas estructuras. Uno de los personajes de la novela de Frances Ellen Watkins Harper de 1982, *Iola Leroy*, expresa esta creencia con una visión especial propia de aquéllos que han experimentado la opresión:

> Señorita Leroy, de la raza han de llegar sus propios pensadores y escritores. Autores pertenecientes a la raza blanca han escrito buenos libros, por lo que estoy profundamente agradecida, pero parece casi imposible para un hombre blanco ponerse completamente en nuestro lugar. Ningún hombre puede sentir el hierro que penetra el alma de otro hombre.[53]

Sólo las afroamericanas ocupan ese lugar y pueden «sentir el hierro» que penetra en el alma de las mujeres negras, porque, aunque las experiencias de las mujeres negras estadounidenses se parecen a otras, tales experiencias siguen siendo únicas. Su liderazgo en la producción de un pensamiento feminista

---

53 *Ibídem*, p. 62.

negro no implica que otras mujeres no puedan participar. Significa que la responsabilidad primaria en la definición de una cierta realidad recae en las personas que viven esa realidad, quienes realmente tienen esas experiencias.

Segundo, es menos probable que las intelectuales negras, tanto dentro como fuera de la academia, se alejen de la lucha de las mujeres negras, aún cuando a veces los obstáculos parecen enormes o disminuyen las recompensas por quedarse. Al hablar de la implicación de las mujeres negras en el movimiento feminista, Sheila Radford-Hill señala la importancia de pasar a la acción por el bien de una misma:

> Ahora las mujeres negras se dan cuenta de que parte del problema en el movimiento era la insistencia de las mujeres blancas para/con nosotras en lo que debíamos hacer para/con nosotras: a saber, enmarcar nuestra propia acción alrededor de nuestra propia agenda para el cambio [...] fundamental para este debate es el derecho a organizarse en nombre de una misma [...] la crítica de las feministas negras debe reafirmar este principio.[54]

Para la mayoría de las mujeres negras estadounidenses, involucrarse en la investigación y el saber feministas no es una moda pasajera: son asuntos que afectan tanto a la vida cotidiana contemporánea como a realidades intergeneracionales.

Tercero, las intelectuales negras, sean del grupo social que sean, han de insistir con fuerza en la cuestión de la auto-definición, porque hablar por una misma y trabajar una agenda propia es esencial para el empoderamiento. Tal y como la socióloga feminista negra Deborah K. King plantea sucintamente: «El feminismo negro afirma la auto-determinación como algo esencial».[55] El pensamiento feminista negro no puede desafiar las opresiones interseccionales sin empoderar a las afroamericanas. La auto-definición es clave para el empoderamiento individual y grupal y, por ello, ceder ese poder de auto-definición a otros grupos (no importa cuán bien intencionados sean o cuánto apoyo presten a las mujeres negras), en esencia, reproduce las jerarquías de

54 Radford Hill, «Considering Feminism as a Model for Social Change», *Feminist Studies / Critical Studies*, *op. cit.*, 1986, p. 162.

55 Deborah K. King, «Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology», *Signs*, vol. 14, núm. 1, 1988, p. 72.

poder existentes. Como señala Patrice L. Dickerson: «Una persona llega a ser y se conoce a sí misma por sus logros; alcanza esos logros a través de sus esfuerzos por llegar a ser y a conocerse a sí misma».[56] Como Dickerson, durante mucho tiempo, las mujeres afroamericanas han desplegado, de forma individual, diferentes tipos de conciencia respecto a nuestro punto de vista compartido. Cuando estas expresiones individuales de conciencia se articulan, argumentan, refutan y agregan de forma que reflejan la heterogeneidad de la feminidad negra, se hace posible una conciencia grupal colectiva que resista la opresión. La habilidad de las mujeres negras para forjar estas expresiones individuales de la vida diaria, a menudo no articuladas pero potencialmente poderosas, en un punto de vista colectivo, auto-definido, articulado, resulta clave para nuestra supervivencia. Como Audre Lorde señala: «Es axiomático que si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros —para su uso y en nuestro detrimento».[57]

Cuarto, las intelectuales negras somos centrales en la producción de pensamiento feminista negro porque sólo nosotras podemos promover la autonomía necesaria para luego promover coaliciones efectivas con otros grupos. Recuérdese que no tenemos necesidad de ser de clase media, cultas, de mediana edad o reconocidas como tales por la academia u otras instituciones; constituimos un grupo muy diverso. Más que asumir que somos la versión femenina del «décimo talentoso» de William E. B. Du Bois[58] —una común percepción errónea potenciada por algunos académicos de elite que aparentemente tienen dificultades para imaginar a las mujeres negras corrientes como intelectuales fiables—,[59] el tipo de liderazgo intelectual imaginado aquí requiere de la colaboración entre mujeres negras diversas, con el fin de pensar detenidamente lo que constituiría su autonomía. Además, aunque el pensamiento feminista negro se origina en las comunidades de mujeres negras, no puede florecer aislado de las experiencias e ideas de otros grupos. Las intelectuales negras debemos encontrar una forma en la que situar nuestras propias experiencias

56 Bette Dickerson, correspondencia personal, 1988.

57 Audre Lorde, *Sister Outside*, *op. cit.*, 1984, p. 45.

58 El «décimo talentoso» [*The Talented Tenth*] fue un término difundido por W. E. B. Du Bois en un influyente ensayo del mismo nombre, que se publicó en septiembre de 1903 en *The Negro Problem*, una colección de ensayos escritos por líderes afroamericanos. La idea era ofrecer educación superior a una décima parte de la población de negra de EEUU con el objeto de convertirlos en líderes y motores del cambio social. [N. de E.]

59 Véase Gilroy, *The Black Atlantic...*, *op. cit.*, 1993, p. 53.

y conciencias heterogéneas en el centro de cualquier esfuerzo serio para desarrollar el pensamiento feminista negro sin que nuestro pensamiento se haga separatista o excluyente.

Esta autonomía es bastante distinta de las posiciones separatistas por las que ciertas mujeres negras se apartan de otros grupos y se involucran en políticas excluyentes. En su introducción a *Home Girls: A Black Feminist Anthology* [Nuestras chicas: Una antología feminista negra], Bárbara Smith describe esta diferencia:

> Autonomía y separatismo son diferentes en sus fundamentos. Mientras que la autonomía viene de una posición de fuerza, el separatismo viene de una posición de miedo. Cuando somos verdaderamente autónomas podemos tratar con otros tipos de personas, con una multiplicidad de asuntos y con la diferencia, porque hemos formado una base sólida de fuerza.[60]

Como madres, directoras universitarias, activistas de base, profesoras, músicas y ejecutivas de empresa, las intelectuales negras que contribuimos a la articulación de un punto de vista autónomo y auto-definido estamos en posición de examinar la utilidad de las coaliciones con otros grupos, tanto intelectuales como activistas, con el fin de desarrollar nuevos modelos para el cambio social. Autonomía para desarrollar un análisis auto-definido, independiente, no implica que el pensamiento feminista negro tenga relevancia sólo para las mujeres afroamericanas ni que debamos confinarnos para analizar nuestras propias experiencias. Tal y como Sonia Sánchez señala: «Yo siempre he sabido que si escribes desde una experiencia negra, también estás escribiendo desde una experiencia universal [...] Sé que no tienes que blanquearte para ser universal».[61]

Al defender, refinar y diseminar el pensamiento feminista negro, individuos de otros grupos que están involucrados en proyectos de justicia social similares —hombres negros, mujeres africanas, hombres blancos, latinas, mujeres blancas y miembros de otros grupos raciales/étnicos estadounidenses, por ejemplo— pueden identificar puntos de conexión que favorecen los proyectos

60 Bárbara Smith, «Introduction», *op. cit.*, 1983, p. xl.

61 Claudia Tate (ed.), *Black Women Writers at Work*, Nueva York, Continuum Publishing, 1983, p. 142.

de justicia social de todos. Muy a menudo, no obstante, involucrarse en el tipo de coalición imaginada aquí requiere que los individuos «traicionen» los privilegios que les proporcionan su raza, su clase, su género, su sexualidad o su estatus de ciudadanía. Por ejemplo, en *Memoir of a Race Traitor* [Memorias de un traidor a su raza],[62] Mab Segrest cuenta que asumir su identidad lesbiana le ayudó a reconocer los privilegios inmerecidos que le otorgaba su blancura. A diferencia de la mayoría de mujeres blancas estadounidenses, Segrest dio la espalda a este privilegio, abrazó su nueva identidad como «traidora a su raza» y llegó a entender que su papel era confrontar la injusticia social.[63] De modo similar, el saber antirracista del sociólogo Joe Reagin ejemplifica un rechazo similar a los privilegios inmerecidos de la blancura. Feagin decide utilizar los beneficios que pueden corresponderle como hombre blanco para involucrarse en un conocimiento colaborativo con hombres negros[64] y con mujeres negras.[65] Mientras muchos pueden ver a Segret y Feagin como «traidores a su raza», su obra intelectual ilustra cómo podría operar la construcción de una coalición que potenciara el pensamiento feminista negro.

---

62 Mab Segrest, *Memoir of a Race Traitor*, Boston, South End Press, 1994.

63 Ciertamente las mujeres blancas de clase media y todas las que reconocen la importancia de que los miembros de grupos oprimidos hablen por sí mismos y que comparten la misión global del pensamiento feminista negro pueden apoyar el desarrollo del pensamiento feminista negro. Ejemplos de tal trabajo ya existen y constituyen contribuciones importantes al pensamiento feminista negro. Muchas académicas blancas de Estados Unidos han generado conocimientos útiles sobre mujeres negras. Por ejemplo, la historia de las mujeres negras y el trabajo de la historiadora Jacqueline Jones, *Labor of Love, Labour of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*, Nueva York, Basic Books, 1985; el análisis del feminismo estadounidense de Nancie Caraway, *Segregated Sisterhood: Racism and the Politics of American Feminism*, Knoxville, University of Tennesee Press, 1991; el estudio sobre la maternidad negra activista de Nancy Naples, «"Just What I Needed to Be Done": The Political Practice of Women Community Workers in Low-Income Neighborhoods», *Gender and Society*, vol. 5, núm. 4, 1991, y «Activist Mothering: Cross-Generational Continuity in the Community Work of Women from Lo-Income Urban Neighborhoods», en *Race, Class, and Gender: Common Bonds, Different Voices*, Thousand Oaks (Cal.), Sage, 1996; el análisis sobre el uso de la Venus de Hottentot de Anne Fausto-Sterling, «Gender, Race and Nation: The Comparative Anatomy of "Hottentot" Women in Europe, 1815-1817», en *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1995; y los estudios sobre la construcción social de la blancura de Jessie Daniels, *White Lies*, Nueva York, Routledge, 1997, y de Abby Ferber, *White Man Falling: Race, Gender, and White Supremacy*, Lantham (MD), Rowman & Littlefield, 1998; todas hicieron contribuciones significativas al pensamiento feminista negro. Lo que distingue su trabajo es una comprensión básica de los rasgos distintivos del feminismo negro. Ellas ven las conexiones entre conocimiento y poder, entre el poder de definir conocimiento y las opresiones interseccionales. Estas conexiones no son periféricas a su trabajo sino centrales.

64 Joe Feagin y Melvin Sikes, *Living with Racism, op. cit.*, 1994.

65 St. Jean y Feagin, *Double Burden, op. cit.*, 1998.

Así como las mujeres afroamericanas que aspiran a potenciar el feminismo negro como un proyecto de justicia social pueden apoyar otros proyectos de justicia social —por ejemplo, mujeres negras estadounidenses respetuosas con la importancia de la autonomía latina para sus proyectos de justicia social pueden estudiar, aprender de, investigar y enseñar sobre las latinas si lo hacen de manera no opresora— también otros pueden aproximarse al pensamiento feminista negro de modo similar. Así, el pensamiento feminista negro estadounidense efectivo es una empresa colaborativa. Ha de estar abierto a la construcción de coaliciones con individuos involucrados en proyectos de justicia social parecidos.

La construcción de una coalición como ésta requiere de diálogos, simultáneos si no prioritarios, entre mujeres intelectuales negras y dentro de la comunidad más grande de mujeres afroamericanas. Explorar los temas comunes desde el punto de vista de las mujeres negras es un primer paso importante. Buscar la manera de tratar el disenso interno es también especialmente importante para construir comunidades intelectuales de mujeres negras. Evelynn Hammonds ha señalado que mantener un frente unido contra los blancos aplasta el pensamiento: «Lo que necesito es cuestionar mi pensamiento, crecer. En las publicaciones blancas a veces siento que estoy sosteniendo el estandarte de la feminidad negra. Y eso no me permite ser tan crítica como me gustaría».[66] Cheryl Clarke ha apuntado que ella mantiene dos diálogos: uno con el público y otro, privado, en el que se siente libre para criticar la obra de otras mujeres negras. Clarke afirma que estos diálogos privados «han cambiado mi vida, han dado forma a cómo me siento... han resultado muy importantes para mí».[67]

La construcción de una coalición también requiere diálogo con grupos involucrados en proyectos de justicia social parecidos. Las intelectuales negras podemos utilizar nuestra posición «fuera-dentro» para construir coaliciones efectivas y estimular el diálogo con otras que están situadas de manera similar. Bárbara Smith sugiere desarrollar diálogos desde un «compromiso con las coaliciones por principios, basado no en la conveniencia, sino en nuestra verdadera necesidad de las otras».[68] Los diálogos entre, y las coaliciones con, diversos grupos, cada uno con su conjunto distintivo de experiencias y su pensamiento especializado inserto en esas experiencias, forman un campo más amplio y más

66 Clarke *et al.*, «Conversations and Questions: Black Women on Black Women Writers», *op. cit.*, 1983, p. 104.

67 *Ibídem*, p. 103.

68 Bárbara Smith, «Introduction», en *Home Girls: A Black Feminist Antologhy*, *op. cit.*, 1983, p. xxxiii.

general de discurso intelectual y político, necesario para promover el feminismo negro. A través de los diálogos que exploran cómo se mantiene y se transforma la dominación, los paralelismos entre las experiencias de las mujeres negras y otros grupos se convierten en el centro de la investigación.

Los diálogos asociados con la construcción de una coalición por principios, ética, crea posibilidades para nuevas versiones de verdad. La respuesta de Alice Walker a la pregunta de cuáles sentía ella que eran las principales diferencias entre la literatura de las afroamericanas y la de las blancas ofrece una mirada provocadora sobre los tipos de verdad que podrían surgir a través de las epistemologías que abrazan el diálogo y la construcción de coaliciones. Walker no invirtió mucho tiempo en considerar esta pregunta, en tanto que no era la diferencia entre ellas lo que le interesaba, sino, más bien, el modo en que las escritoras negras y las escritoras blancas parecían estar escribiendo una historia inmensa, partes diferentes de una historia que vienen de una multitud de perspectivas diferentes. En una conversación con su madre, Walker refina esta perspectiva epistemológica: «Creo que la verdad sobre cualquier tema sólo aparece cuando se juntan todas las partes de la historia, y todos sus significados, diferentes, se hacen uno nuevo. Cada escritora escribe una parte de la historia que le falta a otra escritora. Y la historia entera es lo que yo soy después».[69] La respuesta de su madre a esta perspectiva sobre las posibilidades de diálogo y de coaliciones insinúa la dificultad para sustentar dichos diálogos a través de las diferencias de poder: «"Bueno, yo dudo de que puedas conseguir alguna vez las partes que faltan de la *verdad* en algo que venga de la gente blanca", mi madre dice suavemente, para no ofender a la camarera que está limpiando cerca de la mesa; "ellos se han sentado en la verdad durante tanto tiempo que han echado la vida fuera de ella"».[70]

El feminismo negro es dinámico y cambiante

Un quinto rasgo distintivo del pensamiento feminista negro estadounidense concierne a la importancia del cambio. Con el fin de que el pensamiento feminista negro opere eficientemente en el feminismo negro como un proyecto de

69 Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983, p. 49.

70 *Ibídem*.

justicia social, ambos deben ser dinámicos. Ni el pensamiento feminista negro como teoría social crítica ni la práctica feminista negra pueden permanecer estáticas; del mismo modo en que las condiciones sociales cambian, deben cambiar el conocimiento y las prácticas diseñadas para resistir. Por ejemplo, señalar la centralidad de las mujeres negras para el pensamiento feminista negro no significa que todas las mujeres afroamericanas deseen, estén posicionadas o estén cualificadas para ejercer ese tipo de liderazgo intelectual. Bajo las condiciones actuales, algunas pensadoras negras han perdido contacto con la práctica feminista negra. Por otro lado, las distintas condiciones sociales bajo las cuales las mujeres negras estadounidenses alcanzan ahora la feminidad —barrios segregados por clase, algunos integrados, no la mayoría— sitúan a las mujeres negras de clases sociales diferentes en relaciones totalmente nuevas y distintas entre sí.

Las mujeres afroamericanas como grupo podemos tener experiencias que nos proporcionan un ángulo de visión singular; pero expresar una conciencia feminista negra colectiva, auto-definida, resulta problemático, precisamente porque los grupos dominantes tienen un fuerte interés en reprimir dicho pensamiento. Como Hannah Nelson apunta: «Me he hecho mujer en un mundo en el que cuanto más sana eres, más loca te hacen parecer».[71] Nelson se da cuenta de que aquéllos que controlan el currículo escolar, los programas de televisión, las estadísticas del gobierno y la prensa procuran presentar su punto de vista como superior al de los otros.

La experiencia de un grupo oprimido coloca a sus miembros en una posición en la que ven las cosas de forma diferente, pero su falta de control sobre los aparatos ideológicos de la sociedad hace que expresar un punto de vista auto-definido sea difícil. La anciana empleada doméstica Rosa Wakefield se hacía su propio juicio sobre la divergencia entre los puntos de vista de los poderosos y los de aquellos que les sirven:

> Si tú comes esta cena y no la cocinas, si llevas esta ropa y no la compras o la planchas tú, entonces empiezas a pensar que el hada buena o algún espíritu lo hizo [...] la gente negra no tenemos tiempo para pensar así [...] Pero cuando no tienes nada más que hacer, puedes llegar a pensarlo. Es perjudicial para tu mente, en cualquier caso.[72]

71 John Gwaltney, *Drylongso, A self-portrait of Black America*, *op. cit.*, 1980, p. 7.

72 *Ibídem*, p. 88.

Wakefield tiene una perspectiva auto-definida que emerge de su experiencia y le capacita para rechazar los puntos de vista animados por grupos más poderosos. Y aún así ideas como la suya son típicamente reprimidas por los grupos dominantes. Grupos desiguales respecto al poder son proporcionalmente desiguales respecto a su habilidad para dar a conocer su punto de vista, a ellos mismos y a otros.

Las condiciones sociales cambiantes que confrontan las mujeres afroamericanas estimulan la necesidad de nuevos análisis feministas negros sobre las diferencias que caracterizan la feminidad negra estadounidense. Algunas pensadoras negras ya están desarrollando ese proceso. Tomemos, por ejemplo, el análisis intuitivo de Bárbara Omolade sobre la participación histórica y contemporánea de las mujeres negras en el trabajo de cuidados [*mammy work*].[73] Es conocido el contexto histórico del trabajo de cuidados, en el que las mujeres negras eran confinadas al servicio doméstico, con la Tía Jemima como figura impuesta, diseñada para esconder la explotación de las mujeres negras.[74] Dadas las limitaciones del servicio doméstico, el progreso de las mujeres negras en el mercado laboral se ha medido según su capacidad para dejar este tipo de empleo. En la actualidad, pocas mujeres negras estadounidenses trabajan en el servicio doméstico. En su lugar, una gran parte de este trabajo lo realizan mujeres inmigrantes de color «sin papeles», que carecen de la ciudadanía estadounidense; su explotación se asemeja a aquella infligida durante mucho tiempo a las mujeres afroamericanas.[75] Pero, como Omolade señala, estos cambios no implican que las mujeres negras estadounidenses se hayan librado del trabajo de *mammy*. Aunque hoy existen pocas Tías Jemimas y han sido alteradas cosméticamente, lo que puede dar la impresión de que el trabajo de *mammy* ha desaparecido, Omolade nos recuerda que el trabajo de *mammy* ha adquirido nuevas formas. Dentro de cada segmento del mercado de trabajo —los trabajos mal pagados en los establecimientos de comida rápida, residencias de ancianos, centros de día y lavanderías; las

73 Bárbara Omolade, *op. cit*., 1994.

74 *Aunt Jemima* fue un personaje de los *minstrel shows*, bailes y números musicales y humorísticos protagonizados primero por blancos con la cara pintada y luego por negros, en el siglo XIX en EEUU. Su figura fue después tomada para una marca de tortitas y otros productos de desayuno. Representa a una mujer negra volcada en el cuidado de los blancos, una domesticidad idealizada en el marco de una visión romántica de la vida de las plantaciones de antes de la Guerra Civil. [N. de E.]

75 Grace Chang, «Undocumented Latinas: The New "Employable Mothers"», en *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Nueva York, Routledge, 1994, pp. 259-286.

secretarias y oficinistas; o las profesoras, trabajadoras sociales, enfermeras, y administradoras — las mujeres negras estadounidenses todavía se ocupan de forma considerable de la crianza emocional y la limpieza de otras personas, a menudo por un salario inferior. En este contexto, la tarea del pensamiento feminista negro contemporáneo consiste en explicar estas relaciones variables y en desarrollar análisis sobre cómo estos puntos en común se experimentan de manera diferente.

Las cambiantes condiciones del trabajo de las mujeres negras en general tienen implicaciones importantes para el trabajo intelectual de las mujeres negras. Históricamente, el menosprecio del pensamiento feminista negro ha colocado a las intelectuales negras en instituciones alternativas, donde desarrollaban un conocimiento especializado sobre el punto de vista de las mujeres negras. Muchas académicas, escritoras y artistas negras tuvieron que trabajar solas, como María W. Stewart, o dentro de organizaciones de la comunidad afroamericana, como las mujeres negras del movimiento asociativo y de las iglesias negras. La lenta y costosa incorporación del estudio de las problemáticas de las mujeres negras a las ofertas curriculares de escuelas y universidades tradicionalmente blancas, junto a la creación de una masa crítica de escritoras afroamericanas como Toni Morrison, Alice Walker y Gloria Naylor dentro de esas posiciones institucionales, ha hecho posible que las intelectuales negras puedan encontrar empleo en la academia. La historia de las mujeres negras y la crítica literaria feminista negra constituyen dos puntos centrales de este renacimiento en el trabajo intelectual de las mujeres negras.[76] Además, la gran presencia en los medios de comunicación de mujeres negras estadounidenses es una enorme novedad, como el programa de televisión de entrevistas de Oprah Winfrey, en antena mucho tiempo, o las incursiones en la producción cinematográfica.

La visibilidad proporcionada a las mujeres negras afroamericanas y a nuestras ideas a través de estas nuevas posiciones institucionales ha sido inmensa. Sin embargo, un peligro al que se enfrentan las intelectuales afroamericanas que trabajan en estas nuevas posiciones es el potencial aislamiento de las pensadoras individuales respecto a las experiencias colectivas de las mujeres negras —su falta de relación con otras mujeres negras estadounidenses y con las comunidades de mujeres negras. Otro peligro es la presión para separar el pensamiento de la acción —particularmente en el activismo político—, típica en la formación dentro de las disciplinas académicas

[76] Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood…*, *op. cit.*, 1987.

estándar o en las esferas supuestamente neutras como la prensa «libre». Una tercera amenaza es la incapacidad de algunas *superstar* negras para cuestionar su propia participación en estas nuevas relaciones. Cegadas por sus auto-proclamadas aspiraciones de divas del feminismo negro, sienten que no le deben nada a nadie, especialmente a otras mujeres negras. Así, quedan atrapadas dentro de sus empobrecidos universos feministas negros. A pesar de estos peligros, estas nuevas posiciones institucionales proporcionan una multitud de oportunidades para realzar la visibilidad del pensamiento feminista negro. En este nuevo contexto, el desafío consiste en permanecer dinámico, teniendo siempre en mente que un objetivo en movimiento es más difícil de golpear.

El feminismo negro estadounidense y otros proyectos de justicia social

El último rasgo distintivo del pensamiento feminista negro se refiere a su relación con otros proyectos de justicia social. Muchas intelectuales afroamericanas han animado la visión de que las luchas de las mujeres negras son parte de una lucha más amplia por la dignidad humana, el empoderamiento y la justicia social. En un discurso de 1893 a las mujeres, Anna Julia Cooper expresó convincentemente esta visión del mundo:

> Tomamos partido por la solidaridad de la humanidad, por la armonía de la vida y por denunciar la anti-naturalidad e injusticia de todas las discriminaciones, sean en nombre del sexo, la raza, el país o la condición social[...] La mujer de color siente que la causa de las mujeres es una y universal [...] Hasta que la raza, el color, el sexo y la condición social sean vistas como accidentes, y no como la sustancia de la vida; hasta que los derechos universales de la humanidad a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad sean inalienables para todos; hasta que se aprenda esta lección y se gane la causa de las mujeres —no la de las mujeres blancas ni la de las mujeres negras, no la de las mujeres rojas, sino la causa de cada hombre y cada mujer que se hayan retorcido silenciosamente bajo una terrible injusticia.[77]

[77] Bert Loewenberg y Ruth Bogin (eds.), *Black Women in Nineteenth-Century American Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1976, pp. 330-331.

Como Cooper, muchas intelectuales afroamericanas abrazamos esta perspectiva, sin importar las soluciones políticas particulares que propongamos, nuestra formación académica, nuestros campos de estudio o nuestro momento histórico. Cuando abogamos por trabajar a través de organizaciones autónomas de mujeres negras, cuando participamos en las organizaciones de mujeres, nos presentamos a cargos políticos o apoyamos las instituciones de la comunidad negra, las afroamericanas identificamos reiteradamente estas acciones políticas más como *medios* para el empoderamiento humano que como fines en y de sí mismos. De este modo, un principio rector del feminismo negro es una permanente perspectiva humanista.[78]

La preferencia de Alice Walker por el término *womanism* apunta a esta noción de solidaridad humana. «El *womanism* es al feminismo lo que el morado es a la lavanda», señala. Para Walker, una es *womanist* cuando está «comprometida con la supervivencia y la integridad de todas las personas, hombres y mujeres». Una *womanist* no es «una separatista, excepto periódicamente por salud» y es «tradicionalmente universalista, como en este ejemplo: "Mama, ¿por qué somos marrones, rosas y amarillos, y nuestros primos son blancos, beige y negros? Respuesta: "Bueno, ya sabes que los colores raciales son como un jardín de flores, con todos los colores de las flores representados"».[79] Al redefinir a todas las personas como «personas de color», Walker universaliza lo que suele ser visto como una lucha individual, a la vez que crea un espacio para los movimientos autónomos de auto-determinación.[80]

78 Filomina Steady, «The Black Woman Cross-Culturally: An Overview» en *Black Woman Cross-Culturally*, Cambridge (Mass.), Schenkman, 1981, y «African Feminism: A Wordwide Perspective», en *Women in Africa and the African Diaspora*, Washington DC, Howard University Press, 1987. Mi uso del término *humanista* crece en un contexto histórico afro-derivado distinto de aquél criticado por las feministas occidentales. Utilizo el término para hacer énfasis en un humanismo afrocentrado, tal y como lo desarrollan Cornel West en «Philosophy and the Afro-American Experience», *Philosophical Forum*, vol. 2, núm. 3, 1977-78, pp. 117-148, y Molefi Kete Asante en *The Afrocentric Ideas*, Filadelfia, Temple University Press, 1987; y como parte de las tradiciones teológicas negras de Henry Mitchell y Nicholas Lewter, en *Soul Theology: The Heart of American Black Culture*, San Francisco, Harper and Row, 1986; y Katie Cannon, *Black Womanist Ethics*, Atlanta, Scholars Press, 1988. Véase para los debates sobre la espiritualidad afroamericana, Donna Richards, «The Implications of African-American spirituality», en *Africa Culture: The Rhythms of Unity*, Trenton (NJ), Africa Press World, 1990; y Peter Paris, *The Spirituality of African People: The Search of a Common Moral Discourse*, Minneapolis, Fortress, 1995.

79 Alice Walker, *In Search of Our Mother's Gardens, op. cit.*, 1983, p. XI.

80 El uso de Walker del término *womanism* contiene contradicciones que a su vez tienen influencia sobre diversos enfoques del feminismo negro. Para un debate del uso de Walker, véase Collins, *Fighting Words…, op. cit.*, 1998, pp. 61-65.

Al evaluar el sexismo del movimiento nacionalista negro de los años sesenta, la abogada Pauli Murray identifica los peligros inherentes al separatismo como opuestos a la autonomía, al tiempo que se hace eco de la inquietud de Cooper respecto a la solidaridad con la humanidad:

> La lección de la historia de que no se puede luchar de forma fragmentada por los derechos humanos y de que no adherirse a este principio pone en peligro los derechos de todos es particularmente pertinente aquí. Un riesgo intrínseco a un movimiento etnocéntrico agresivo que ignora los intereses de otros grupos desfavorecidos es que se volverá endogámico, lo que a la larga será contraproducente ya que deberá afrontar reacciones hostiles, aliados cada vez más escasos y frustraciones crecientes [...] sólo un movimiento amplio por los derechos humanos puede evitar que la Revolución Negra se aísle y asegurar el éxito en última instancia.[81]

Sin un compromiso con la solidaridad humana y la justicia social, sugiere Murray, cualquier movimiento político —sea nacionalista negro, feminista o anti-elitista— puede ser condenado al fracaso final.

La exdiputada Shirley Chisholm también señala la necesidad de la lucha por la auto-conciencia contra los estereotipos que sustentan la injusticia social.

> [Al] trabajar por nuestra propia libertad, podemos ayudar a otros a liberarse de las trampas de sus estereotipos […] Al final, anti-negro, anti-mujer y todas las formas de discriminación son equivalentes a la misma cosa: anti-humanismo [...] Debemos rechazar no sólo los estereotipos que otros tienen sobre nosotros sino también aquéllos que nosotros tenemos sobre nosotros mismos y sobre los demás.[82]

Esta orientación humanista dentro del feminismo negro estadounidense se acerca a posiciones similares tomadas por los feminismos diaspóricos negros. Ama Ata Aidoo, exministra de educación de Ghana y autora de novelas, poesía y relatos cortos, describe la naturaleza inclusiva de su filosofía política:

[81] Pauli Murray, «The Liberation of Black Women», en *Voices of the New Feminism*, Boston, Beacon, 1970, p. 102.

[82] Shirley Chisholm, *Unbought and Unbossed*, Nueva York, Avon, 1970, p. 181.

> A menudo la gente me pregunta sin rodeos si soy feminista. No sólo respondo que sí, sino que continuo insistiendo en que todas las mujeres y todos los hombres deberían ser feministas —especialmente si creen que los africanos deberían hacerse cargo de la tierra africana, la riqueza africana, las vidas africanas y el peso del desarrollo africano. No es posible defender la independencia para el continente africano sin creer también que las mujeres africanas debemos tener lo mejor que el medio pueda ofrecernos. Para algunas de nosotras, éste es el elemento crucial de nuestro feminismo.[83]

Aidoo señala que ni las mujeres africanas ni las mujeres negras estadounidenses ni ningún otro grupo social estarán jamás empoderados en situaciones de injusticia. Los proyectos de justicia social no son empeños blancos o negros donde una puede decir: «Tenemos nuestro movimiento y vosotros tenéis el vuestro; nuestros movimientos no tienen nada que ver el uno con el otro». Al contrario, dichos proyectos dicen: «Nosotros tenemos nuestro movimiento y apoyamos el vuestro». En un contexto de opresiones interseccionales, el feminismo negro requiere de la búsqueda de la justicia no sólo para las mujeres negras estadounidenses, sino para todos.

Las palabras y acciones de estas intelectuales negras pueden dirigirse a audiencias considerablemente diferentes. Aún en su compromiso con el empoderamiento de las mujeres negras en un contexto de justicia social, promueven la cuestión, sorprendentemente similar, de la igualdad de toda vida humana. Quizás la versión más concisa de la visión humanista del pensamiento feminista negro estadounidense sea la ofrecida por Fannie Lou Hamer, hija de un aparcero y activista por los derechos sociales de Misisipi. Mientras estaba sentada en su porche, Fannie Hamer sentenció: «No es posible que yo odie a alguien y a la vez esperar ver la cara de Dios».[84]

83 Ama Ata Aidoo, «The African Woman Today», en *Sisterhood, Feminism, and Power. From Africa to the Diaspora*, Trenton (NJ), Africa World Pres, 1998, p. 39.

84 June Jordan, *Civil Wars*, Boston, Beacon, 1981, p. xi.

5. *I Used To Be Your Sweet Mama*. Ideología, sexualidad y domesticidad

Ángela Y. Davis[1]

You've had your chance and proved unfaithful
So now I'm gonna be real mean and hateful
I used to be your sweet mama, sweet papa
But now I'm just as sour as can be.[2]

Como la mayoría de la música popular, las letras del blues afroamericano hablan de amor. Sin embargo, lo que es distintivo del blues[3] en particular, en relación con otras formas musicales populares americanas de los años veinte y

[1] Ángela Davies, «I Used To Be Your Sweet Mama. Ideology, Sexuality, and Domesticity», *Blues legacies and black feminism*, Nueva York, Vintage Books, 1999.

[2] Bessie Smith, *I Used to Be Your Sweet Mama*, Columbia 14292-D, 9 de febrero de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972. [Has tenido tu oportunidad y has demostrado ser infiel / Así que ahora voy a ser de verdad mala y odiosa / Solía ser tu dulce mamá, dulce papá / Pero ahora voy a ser todo lo agria que pueda]

[3] Nótese durante la lectura del texto que la palabra *blues* designa tanto un estilo musical como un estado de ánimo de tristeza y melancolía, depresivo. A menudo en las canciones se juega con este doble sentido. [N. de la T.]

treinta, es su independencia intelectual y su libertad figurativa. Su imaginería sexual (incluyendo la homosexual), provocativa y omnipresente, lo distingue de la cultura musical popular de la época.[4]

Así, las fórmulas de la canción popular habitual demandaban representaciones no sexuales, empalagosas e idealizadas de las relaciones de amor heterosexuales.[5] Esos aspectos de las relaciones amorosas vividas, incompatibles con la ideología dominante y etérea del amor (como las relaciones extra matrimoniales, la violencia doméstica o lo efímero de muchas relaciones sexuales) eran, en gran medida, desterradas de la cultura musical popular oficial. Estos mismos temas son todavía una constante en el blues. Lo que es aún más llamativo es el hecho de que, en sus orígenes, los intérpretes profesionales de esta música (las aportaciones individuales más escuchadas) fueran mujeres. Bessie Smith se ganó el título de «emperatriz del blues» por la venta de no menos de 750.000 copias de su primer disco.[6]

El contexto histórico en el que el blues desarrolló una tradición en la que se trataba abiertamente tanto la sexualidad femenina como la masculina muestra una estructura ideológica específicamente afroamericana.[7] Surgido durante las décadas posteriores a la abolición de la esclavitud, el blues dio expresión musical a las nuevas realidades sociales y sexuales con las que se encontraron los

---

4 Según Hazel Carby: «Lo que ha sido llamado el "blues clásico", el blues de las mujeres de los años veinte y comienzos de los treinta [del siglo XX], es un discurso que articula la lucha cultural y política sobre las relaciones sexuales: una lucha dirigida contra la deshumanización de la sexualidad femenina dentro de un orden patriarcal pero que también intenta reivindicar los cuerpos de las mujeres como objeto sexual y sensual de la canción». «It Jus Be's Day Way Sometime: The Sexual Politics os Women's Blues», *Radical America*, vol. 20, núm. 4, junio-julio de 1986, p. 12.

5 Véase Henry Pleasants, *The Great American Singers*, Nueva York, Simon & Schuster, 1974. Según Lawrence Levine, «el lado físico del amor que, aparte de cogerse de la mano con leve entusiasmo y darse unos pocos besos, casi no aparecía en la música popular, se sentía fuertemente en el blues». *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Thought from Slavery to Freedom*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, pp. 279.

6 La primera grabación de Bessie Smith, una versión de *Down Hearted Blues* de Alberta Hunters, vendió 780.000 copias en menos de seis meses. Chris Albertson, *Bessie*, Nueva York, Stein & Day, 1972, p. 46.

7 El lugar central del blues en la elaboración de una conciencia cultural negra post-esclavitud ha sido ampliamente examinado en trabajos como el pionero de LeRoi Jones *Blues People* y el atractivo estudio de Lawrence Levine *Black Culture and Black Conciousness*, *op. cit.*, 1975. Aunque ambos aportan enfoques importantes para el entendimiento de las dimensiones raciales de la cultura afroamericana, se concede escasa atención a la conciencia de género. El estudio pionero *Black Pearls* (Rutgers University Press, 1990) de Daphne Duval Harrison revela, de hecho, cuán rico puede ser el blues de mujeres como terreno para explorar el lugar que ocupa el género en la conciencia cultural negra.

afroamericanos, en tanto mujeres y hombres libres. El antiguo estatus económico de los esclavos no había experimentado ninguna transformación radical (no eran más pobres de lo que lo habían sido durante la esclavitud).[8] Fue el estatus de sus relaciones personales lo que se revolucionó. Por primera vez en la historia de la presencia africana en Norteamérica, miles de mujeres y hombres negros tenían la posibilidad de tomar decisiones acerca de sus relaciones sexuales.[9] La sexualidad fue de este modo uno de los campos más tangibles en los que la emancipación se puso en práctica y a través de los que se expresó su significado. La soberanía en los asuntos sexuales marcó así una importante división entre la vida durante la esclavitud y la vida tras la emancipación.

Los temas de amor sexual individual raramente aparecen en las formas musicales producidas durante la esclavitud. Cualesquiera que sean las razones (quizá la economía de la procreación del sistema esclavista, el cual no toleraba y a menudo castigó severamente la exhibición pública de relaciones sexuales fruto de la propia iniciativa), mi interés se centra aquí en la disparidad entre la naturaleza de la sexualidad individualista, «privada», y las formas colectivas y la naturaleza de la música producida e interpretada durante la esclavitud. La sexualidad, tras la emancipación, no podía expresarse o tratarse adecuadamente a través de las formas musicales existentes bajo la esclavitud. Las canciones espirituales y de trabajo confirman que las preocupaciones individuales de la gente negra expresadas a través de la música durante la esclavitud se centraban en un deseo colectivo de que acabara el sistema que les esclavizaba. Esto no quiere decir que la música de los esclavos afroamericanos no incluyera contenidos sexuales,[10] sino que la

8 Véase W. E. B Du Bois, *Black Reconstruction in America*, Nueva York, Harcpurt, Brace, 1935.

9 Véase Herbert Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom, 1750-1925*, Nueva York, Panthcon, 1976, capítulo 9.

10 Lawrence Levine cita una canción de remo oída por Frances Kemble a finales de 1830; mientras ella la califica de disparatada, Chadwick Hansen encontró ocultos significados sexuales:

Jenny shake her toe at me,	Jenny agita su pie contra mí
Jenny gone away;	Jenny se ha ido;
Jenny shake her toe at me,	Jenny agita su pie contra mí,
Jenny gone away;	Jenny se ha ido;
Hurrah! Miss Susy, oh!	¡Hurra! Señorita Susy, ¡oh!
Jenny gone away;	Jenny se ha ido;
Hurrah! Miss Susy, oh!	¡Hurra! Señorita Susy, ¡oh!
Jenny gone away.	Jenny se ha ido.

Black Culture and Black Conciousness, *op. cit.*, 1975, p. 11. Frances Anne Kemble, *Journal of a Residence on a Georgian Plantation in 1838-1839*, Nueva York, Knopf, 1961 [1863], pp. 163-164. Chadwick

música esclava (tanto religiosa como secular) era esencialmente música colectiva. Se interpretaba colectivamente y daba expresión a los anhelos de libertad de la comunidad.[11]

El blues, por otro lado, la forma musical afroamericana predominante tras la esclavitud, articuló una nueva valoración de las necesidades y de los deseos emocionales individuales. El nacimiento del blues es una prueba estética de nuevas realidades psicosociales dentro de la población negra. Esta música era interpretada por individuos que cantaban solos, acompañándose a sí mismos con instrumentos tales como el banjo o la guitarra. El blues marcó así el advenimiento de una cultura popular de interpretación con unas fronteras cada vez más diferenciadas entre el músico y la audiencia.[12] A través de la emergencia del cantante de blues profesional (una figura predominantemente femenina acompañada por pequeños y grandes conjuntos instrumentales) como parte del crecimiento de la industria negra del espectáculo, este modo individualizado de música popular cristalizó en una «cultura de la actuación» que ha tenido una larga influencia en la música afroamericana.

Los cantos espirituales, que sobrevivieron y se transformaron durante la era post-esclavista, eran intensamente religiosos, en tanto que estandartes estéticos de las aspiraciones de libertad de los esclavos de todo el mundo.[13]

Hansen en «Jenny's Tow: Negro Shaking Dances in America», *American Quarterly*, núm. 19, 1967, pp. 554-563, ha mostrado que es muy probable que lo que la señorita Kemble escuchó no fuera la palabra inglesa *toe* [dedo del pie] sino una palabra de origen africano que se refiere a las nalgas [*buttocks*]. La Jenny de la que cantaban los esclavos con tan obvio placer debía de estar agitando algo más interesante y provocativo que su pie.

11 Según James Cone: «El espiritual [...] es el espíritu de la gente que lucha por ser libre [...] es la respuesta de la gente a las contradicciones sociales. Es la gente afrontando los problemas y afirmando: "Aun no estoy cansado". Pero el espiritual es más que enfrentarse a los problemas. Es una experiencia gozosa, una afirmación vibrante de la vida y sus posibilidades en una forma estética apropiada. El espiritual es la comunidad en ritmo, balanceándose al ritmo de la vida». *The Spirituals and the Blues: An Interpretation*, Nueva York, Seabury, 1972, pp. 32-33.

12 La cultura musical popular de tradición afroamericana continúa involucrando activamente a la audiencia en la interpretación de la música. La distinción, entonces, no es entre las posturas relativamente activas y las posturas relativamente pasivas de la audiencia sino entre un modo de presentación musical en el cual todo el mundo implicado es considerado un «actor» y uno en el cual el «productor» de la música juega un papel privilegiado al convocar respuestas de la audiencia.

13 Véase la discusión de James Cone sobre el contenido de liberación de los cantos espirituales. John Lovell, Jr., en *Black Song: The Forge and the Flame*, Nueva York, Macmillan, 1972, también enfatiza la relación entre el anhelo de la comunidad esclava de liberación y su aportación a la tradición religiosa cristiana.

Con la transformación de las circunstancias históricas, los antiguos esclavos tomaron más contacto con las prácticas e ideologías religiosas de la cultura dominante y la música sagrada comenzó a estar cada vez más encerrada en espacios religiosos institucionalizados. Las prácticas religiosas esclavas eran inseparables de otros aspectos de la vida cotidiana (trabajo, familia, sabotaje, huida). La religión post-esclavista perdió gradualmente algo de esta fluidez y se volvió dependiente de la Iglesia. Como música sagrada evolucionó de los cantos espirituales al góspel y se concentró cada vez más en la vida después de la muerte. El historiador Lawrence Levine caracteriza sucintamente la naturaleza de este desarrollo:

> La fuerza principal de las canciones góspel era el otro mundo. Casi todo el énfasis recaía en Dios, con quien los hombres tenían una relación de total dependencia. Jesús, más que lo hebreo, dominaba las canciones góspel. Y no era el Jesús guerrero de los cantos espirituales, sino un espíritu benevolente que prometía a sus hijos descanso, paz y justicia en el otro mundo.[14]

El blues se convirtió en el género secular más prominente de la música negra americana de principios del siglo XX. Al desplazar a la música sagrada en la vida cotidiana de la gente negra, reflejó y ayudó a construir una nueva conciencia negra. Esta conciencia interpretó a Dios como lo opuesto al Diablo, a la religión como lo no secular y a lo secular como lo eminentemente sexual. Con el blues vinieron las designaciones «música de dios» y «música del diablo». La primera era interpretada en la Iglesia (aunque también podía acompañar el trabajo)[15] mientras que la última era interpretada en antros,[16] circos y espectáculos ambulantes.[17] A pesar de la nueva notoriedad de dicha oposición binaria en la vida cotidiana de la gente negra, es importante subrayar la íntima relación entre la vieja y la nueva música. Ésta última tenía raíces

14 Levine, *op. cit.*, 1975, p. 175.

15 Los temas religiosos se pueden encontrar en algunas de las canciones de trabajo en las prisiones, grabadas por estudiosos del folclore como Alan Lomax, durante los años treinta, cuarenta y cincuenta.

16 En el original se habla de *jook joints*, pequeños establecimientos donde se puede beber, bailar, apostar, comer, etc., habituales en el sur de Estados Unidos, sobre todo en los cruces de carreteras [*cross roads store*]. [N. de la T.]

17 Véase Giles Oakley, *The Devil's Music: a History of the Blues*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace Jovanovich, 1976, pp. 97-99.

antiguas, mientras que la vieja música reflejaba una nueva base ideológica de la religión negra. Ambas estaban profundamente enraizadas en una historia y una cultura común.

Dios y el Diablo habían cohabitado el mismo universo durante la esclavitud, no como polos opuestos sino más bien como personajes complejos que tenían poderes diferentes y que entraban en relación con los seres humanos. A veces también se engranaban en términos bastante equitativos. Como Henry Louis Gates Jr. y otros autores han expuesto, el demonio era a menudo asociado con el embaucador orisha Legba, o Elegua, de las religiones yoruba.[18] Algunos de los cuentos tradicionales que Zora Noale Hurston presenta en *Mules and Men* [Mulas y hombres] retratan al diablo no como el mal encarnado, sino como un personaje con quien era posible identificarse en situaciones cómicas.

Al hablar del hogar religioso en el que creció, Ida Goodson, decana del blues, señala que estaba prohibido en su casa cuando era pequeña. Sin embargo, ella y sus amiguitos tocaban y cantaban blues a menudo cuando sus padres estaban fuera. En las ocasiones en las que sus padres aparecían inesperadamente, hacían fácilmente la transición a la música góspel sin perder el ritmo:

> Mi madre y mi padre eran personas religiosas. Les gustaba la música, pero les gustaba la música de Iglesia. No les gustaba el jazz como a nosotros. Ni siquiera podíamos tocar jazz delante suyo en nuestra casa. Pero en cuanto se daban la vuelta, se iban a la asociación o a la Iglesia, a uno u otro sitio, íbamos a buscar a los hijos de nuestros vecinos para meternos en casa y tocar blues y pasar un buen rato. Aún así, teníamos a una chica en la puerta vigilando para ver si volvían el señor o la señora Goodson. Porque sabíamos la que nos caería si volvían y nos pillaban. Si veíamos que mi padre o mi madre volvían a casa, la chica decía: «Ahí viene el señor Goodson». En ese momento, estarían tan cerca de nosotros, que cambiaríamos el blues, cantando «Jesús me guarda cerca de la cruz». Después, mi madre y mi padre se unirían a nosotros y todos juntos cantaríamos canciones de Iglesia.[19]

18 Véase Henry Louis Gates, Jr., *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, capítulo 1.

19 Christine Dall (dir.), *Wild Women Don't Have the Blues*, Calliope Film Resources, 1989, videocasete.

Reconciliando las dos posiciones (la suya como joven música y la de sus religiosos padres) Goodson explica más tarde que «tanto el Diablo como Dios tienen cada uno su trabajo».

Durante la esclavitud, el universo sagrado lo abarcaba prácticamente todo. Los cantos espirituales ayudaban a construir comunidad entre los esclavos e infundían a esta comunidad imaginada la esperanza en una vida mejor. Se volvían a relatar las historias del Antiguo Testamento sobre la lucha del pueblo hebreo contra la opresión del Faraón y, de ese modo, se establecía una narrativa común con el pueblo africano esclavizado en Norteamérica, que trascendía el sistema esclavista y animaba a su abolición. Bajo las condiciones de esclavitud de EEUU, lo sagrado (y especialmente la música religiosa) era un medio importante de preservar la memoria cultural africana. A pesar de la afirmación de Karl Marx de que la religión es el «opio del pueblo»,[20] los cantos espirituales atestiguan que la conciencia religiosa puede, por sí misma, desempeñar un papel transformador. Como Sojourner Truth y otros abolicionistas demostraron (tales como los líderes insurreccionalistas Nat Turner, Denmark Vesey y la líder del Underground Railroad, Harriet Tubman) la religión era mucho más que el «sol ilusorio» de Marx. Los cantos espirituales contenían y daban expresión a un potente anhelo de libertad.[21] De hecho, la religión era, como también decía Marx, «el espíritu de una época privada de espíritu».[22]

---

20 Aplicada a los límites y contenidos religiosos de una comunidad cultural iniciada en la esclavitud, la infame observación del joven Karl Marx de que la religión es el «opio del pueblo» esclarece el potencial utópico de la religión esclava; en este contexto, la observación de Marx va demasiado lejos y a la vez no lo suficiente lejos: «La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el [...] sol ilusorio alrededor del cual el hombre gira siempre que no gira sobre sí mismo». Karl Marx, «The Critique of Hegel's Philosophy of Right» en T.B. Bottomore (ed.), *Early Writings*, Nueva York, McGraw-Hill, 1963, pp. 43-44 [ed. cast.: Marx, «En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», *Escritos de juventud*, Mexico, FCE, 1987]. Marx va demasiado lejos en el sentido de que asume una relación necesaria y exclusivamente ideológica entre la conciencia religiosa y las condiciones materiales, es decir, que la religión es fundamentalmente conciencia falsa y que el «yo» o la comunidad que articula es necesariamente una ilusión. Tal concepción omnímoda de la religión no puede dar cuenta de sus dimensiones extra-religiosas. Por otro lado, no va lo suficientemente lejos cuando desestima el potencial revolucionario de la conciencia religiosa.

21 Véase Lovell, *op. cit.*, 1972, capítulos 17 y 18.

22 Marx, *op. cit.*, 1963, p. 44.

Los cantos espirituales articulaban las esperanzas de los esclavos negros en términos religiosos. En la vasta desilusión que siguió a la emancipación (cuando la liberación económica y política debió parecer más inalcanzable que nunca), el blues creó un discurso[23] que representaba la libertad en términos más inmediatos y accesibles. Las condiciones materiales necesarias para la libertad, sobre la que los esclavos habían cantado en sus cantos espirituales, no parecían estar más cerca después de la esclavitud que antes, pero había, sin embargo, diferencias obvias entre el estatus personal de los esclavos bajo la esclavitud y durante el periodo posterior a la Guerra Civil, en tres sentidos muy importantes, a saber: la emancipación transformó radicalmente sus vidas personales, pues ya no había proscripciones sobre la libertad de movimiento; la educación era ahora una meta posible para hombres y mujeres; la sexualidad podía ser explorada libremente por los individuos, que ya podían establecer relaciones personales elegidas autónomamente. La nueva conciencia del blues fue formada por y dio expresión a, al menos, dos de estas tres transformaciones: la movilidad y la sexualidad. Tanto en el blues masculino como en el femenino, la movilidad y la sexualidad fueron temas omnipresentes, ya se trataran por separado o juntos. Pero finalmente, lo que resulta más llamativo es que el blues presentaba la sexualidad como una expresión tangible de libertad; fue esta dimensión la que más profundamente marcó y definió la secularidad del blues.

El teólogo James Cone ofrece la siguiente definición de blues, de acuerdo con la caracterización sucinta de C. Eric Lincoln como «canto espiritual secular». Cone escribe:

> Son seculares en cuanto que restringen su atención únicamente a lo inmediato y afirman la expresión corporal del alma negra, incluyendo sus manifestaciones sexuales. Son espirituales porque están impulsados por la misma búsqueda de verdad de la experiencia negra.[24]

23 Véase Houston A. Baker, Jr., *Blues, Ideology, and Afro-American Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

24 Cone, *op. cit.*, 1972, p. 112. C. Eric Lincoln dio origen al término «espirituales seculares».

No es necesario aceptar la invocación esencialista de Cone de una única «verdad» metafísica de la experiencia negra para extraer de su descripción un elemento clave sobre por qué el blues fue condenado como la música del Diablo: recurría a la conciencia sagrada, incorporándola, y representaba así una seria amenaza para las actitudes religiosas.

Levine enfatiza las fronteras borrosas entre lo sagrado y lo secular, tanto en la música góspel como en el blues. No sería la secularidad del blues lo que produjo tal castigo por parte de la Iglesia, sostiene, sino más bien, y precisamente, su naturaleza sagrada.

> El blues no era amenazador porque fuera secular, en primer lugar; se protestaba contra otras formas de música secular de forma menos enérgica y, a menudo, ni se protestaba. El blues era amenazador porque sus portavoces [*spokemen*] y sus rituales proporcionaban muy a menudo los canales expresivos colectivos de alivio que fueron, en el pasado y durante mucho tiempo, propios del terrero de la religión.[25]

Aunque ambos, Cone y Levine, hacen referencias a Mamie Smith, «Ma» Rainey, Bessie Smith y otras mujeres que compusieron e interpretaron canciones de blues, tienden a ver a las mujeres en una posición marginal, como la mayoría de los estudiosos. Obsérvese que en el pasaje citado arriba, Levine se refiere explícitamente a «los» portavoces del blues. Sustituyéndolo, simplemente, por «las» portavoces, su argumento pasaría a ser más convincente y revelador de la nueva conciencia religiosa sobre la que escribe.

Las prácticas del blues, como Levine afirma, tendieron a apropiarse de los canales de expresión previamente religiosos, y esta apropiación estaba asociada con las voces de las mujeres. Las mujeres evocaban respuestas sagradas a sus mensajes sobre sexualidad.[26] Durante este periodo, la conciencia religiosa quedó cada vez más bajo el control de las iglesias institucionalizadas y el control

25 Levine, *op. cit.*, 1975, p. 273.

26 Julio Finn apunta que «el antro es al blues lo que la Iglesia es a los espirituales, y el cantante de blues está en su púlpito. Al contrario de la atmósfera sagrada que reina en la Iglesia, el antro se define por su carácter escandaloso: el ruido, los cigarrillos y la bebida son elementos sin los cuales sería completamente distinto, en tanto que eso alteraría la música, que está en no pequeña medida determinada por ese ambiente». Julio Finn, *The Bluesman*, Londres, Quartet, 1986, p. 202. Desafortunadamente, Finn limita su debate a los hombres del blues y no considera el papel de las mujeres.

masculino de los ritos religiosos se dio por sentado. Al mismo tiempo que los pastores se convertían en una casta profesional, las cantantes de blues se convertían en artistas profesionales y atraían grandes audiencias a reuniones semejantes a las celebraciones de la resurrección. Gertrude «Ma» Rainey y Bessie Smith fueron las más conocidas. Predicaban sobre el amor sexual y al hacerlo articulaban una experiencia colectiva de libertad, dando voz a la más poderosa evidencia, para mucha gente negra, de que la esclavitud ya no existía.

La expresión de sueños socialmente frustrados a través del lenguaje y del imaginario del amor sexual individual no es, por supuesto, exclusiva de la experiencia afroamericana. Aun siendo parte del cisma capitalista entre la esfera pública y la privada, dentro de la cultura popular americana derivada de la europea, la cuestión del amor romántico tiene, sin embargo, implicaciones ideológicas bastante diferentes a la sexualidad propia de la expresión cultural posterior a la esclavitud afroamericana. En el contexto de la consolidación del capitalismo industrial, la esfera del amor así como la vida doméstica se idealizó y devino el ámbito de búsqueda de la felicidad en la cultura dominante estadounidense;[27] lo que tuvo una significación especial para las mujeres, puesto que se suponía que el amor y la domesticidad constituían los límites de sus vidas. La pertenencia total a la comunidad pública era el campo exclusivo de los hombres. Así, las canciones populares europeo-americanas tienen que ser interpretadas dentro de este contexto; debe valorarse su contribución a la hegemonía patriarcal.

El blues no escapó del todo a las influencias que determinaron el rol del amor romántico en las canciones populares de la cultura dominante. Sin embargo, la incorporación de las relaciones personales en el blues tiene sus propios significados históricos así como sus resonancias sociales y políticas. El amor no se representaba como una esfera idealizada a la que se relegaban los sueños frustrados de felicidad. La visión histórica afroamericana del amor

27 Véase Joan Landes, «The Public and the Private Sphere: A Feminist Reconsideration», en Johanna Meehan (ed.), *Feminist Read Habermas*, Londres, Routledge, 1995. Según Aída Hurtado en «Relating to Priviledge: Seduction and Rejection in the Subordination of White Women and Women of Color» (*Signs: A Journal of Women and Culture in Society*, 14, núm. 4, verano de 1989): «La distinción público/privado es relevante sólo para las clases medias y altas en tanto que históricamente EEUU ha intervenido constantemente en las vidas privadas y en los arreglos domésticos de la clase trabajadora. Las mujeres de color no han tenido el privilegio de las condiciones económicas que subyacen a la distinción público / privado. En cambio, la conciencia política de las mujeres de color proviene de una consciencia de que lo público es *personalmente* político».

sexual individual lo unía inextricablemente con la posibilidad de libertad social en los dominios económico y político. La falta de libertad durante la esclavitud implicaba, entre otras cosas, la prohibición de que las relaciones familiares fueran duraderas y elegidas libremente. Los esclavos eran legalmente definidos como mercancía y las mujeres en edad fértil, valoradas conforme a su potencial de reproducción y a menudo forzadas a copular con hombres (considerados como «conejos»), elegidos por sus propietarios con el único propósito de producir progenie valiosa.[28] Además, la directa explotación sexual de las mujeres africanas por sus amos blancos fue un rasgo constante de la esclavitud.[29] Las relaciones familiares de los esclavos siempre fueron inestables, pues estaban sujetas al capricho de sus amos y a los beneficios potenciales que podría aportar su venta. El sufrimiento causado por las rupturas forzosas de las familias esclavas se ha documentado de forma extensa.[30]

En este contexto, es comprensible que las dimensiones personales y sexuales de la libertad adquiriesen una importancia creciente, en especial porque los componentes políticos y económicos de la emancipación fueron negados, en gran medida, a la gente negra en el periodo que siguió a la esclavitud. Así, el enfoque del amor sexual en la música blues fue muy diferente del imperante sentido idealizador del amor romántico propio de la música popular predominante. Para los esclavos recientemente emancipados, el amor sexual libremente escogido se convirtió en un mediador entre la decepción histórica y las nuevas realidades sociales de una comunidad afroamericana en evolución. Creo que Ralph Ellison alude a esta dimensión del blues, cuando apunta: «Su misterio [...] su habilidad para insinuar mucho más de lo que se plantea abiertamente y su capacidad para hacer que los detalles sexuales transmitan significados que rozan lo metafísico».[31]

---

28 Du Bois señala que en muchos Estados limítrofes, la «cría» de esclavos se convirtió en una industria fundamental: «La crianza deliberada de una reserva de empleados de granja, grandes y fuertes, se podía lograr a través de seleccionar hombres adecuados y darles libre acceso a las mujeres. Esto se convirtió en una política comzún en muchos estados fronterizos y alimentó la trata de esclavos». *Black Reconstruction in America*, *op. cit.*, 1935, p. 44.

29 Gutman, *op. cit.*, 1976, pp. 80 y 388.

30 Las narrativas esclavas de Frederick Douglass, Solomon Northrup y Harriet Jacobs contienen descripciones conmovedoras de separaciones familiares. Véase también Gutman, *op. cit.*, 1976, capítulo 8.

31 Ralph Ellison, *Shadow and Act*, Nueva York, Vintage, 1972, p. 245.

La sexualidad fue central tanto en el blues de hombres como en el de mujeres. Durante las fases más tempranas de su historia, el blues fue esencialmente un fenómeno masculino. El cantante de blues arquetípico era un hombre solitario que deambulaba acompañado por su banjo o guitarra y, en palabras del académico Giles Oakley, su tema principal era «la relación sexual. El resto de temas, como dejar la ciudad, los viajes en tren, los problemas de trabajo, la insatisfacción general, más tarde o más temprano volvían a su preocupación principal».[32] En el blues de las mujeres, que se convirtió en un elemento crucial en el crecimiento de la industria negra del espectáculo, hubo un énfasis aún más pronunciado en el amor y la sexualidad.

Las representaciones del amor y la sexualidad en el blues femenino a menudo contradecían descaradamente las asunciones ideológicas dominantes en relación con las mujeres y el enamoramiento. Ellas también cuestionaban la noción de que el «lugar» de las mujeres estuviera en la esfera doméstica. Tales nociones se basaban en la realidad social de las vidas de las mujeres blancas de clase media, pero se aplicaban incongruentemente a todas las mujeres, sin tener en cuenta la raza o la clase.[33] Esto condujo a contradicciones inevitables entre las expectativas sociales imperantes y la realidad social de las mujeres negras. Se esperaba que las mujeres de esa época buscaran su realización dentro de los confines del matrimonio, con sus maridos ayudándolas a mantenerse y sus hijos como una prueba de su valor como seres humanos. Resulta altamente significativa la escasez de alusiones al matrimonio y a la domesticidad en el blues de las mujeres de entonces.

En la interpretación de Bessie Smith de *Sam Jones Blues*, que contiene una de las pocas menciones al matrimonio que pueden encontrarse en el corpus de su trabajo, la cita se refiere a su disolución. La interpretación que hace de esta canción acentúa satíricamente el contraste entre la construcción cultural dominante del matrimonio y la posición de independencia económica que las mujeres negras estaban obligadas a asumir por pura supervivencia:

> Sam Jones left his lovely wife, just to step around
> Came back home, 'bout a year looking for his high brown

[32] Oakley, *op. cit.*, 1976, p. 59.

[33] Ángela Y. Davis, *Women, Race, and Class*, Nueva York, Random House, 1981 [ed. cast.: *Mujeres, raza, y clase*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2004]

Went to his accustomed door and he knocked his knuckles sore
His wife she came, but to his shame she knew his face no more

Sam said: «I'm your husband, dear»
But she said: «Dear, that's strange to hear
You ain't talkin' to Mrs. Jones you speakin' to Miss Wilson

I used to be your lofty mate
But the judge done changed my fate

Was a time you could have walked right in and call this place your home
Sweet home
But now it's all mine, for all time, I'm free and livin' all alone»

Say: «Hand me the key that unlocks my front door
Because that bell don't read Sam Jones no more, no
You ain't talkin' to Mrs. Jones, you speakin' to Miss Wilson now».[34]

Aunque las letras escritas revelan una conversación entre el inglés «correcto» y el de la clase trabajadora negra, sólo escuchando la canción experimentamos el efecto total de la manipulación que Smith hace del lenguaje en su grabación. Las referencias al matrimonio, tal y como es percibido por la cultura blanca dominante, se expresan con ironía. Ella se burla de la noción del matrimonio eterno («solía ser tu noble compañera») usando elegantes palabras con una entonación de burla para evocar las concepciones culturales blancas. Por otro lado, cuando señala la perspectiva de las mujeres negras, la señorita Wilson (que «solía ser la señora Jones») canta en un inglés cómodo, negro, propio del blues. Esta canción destaca por el modo en que Smith traduce en contrastes y

[34] Bessie Smith, *Sam Jones Blues*, Columbia 13005-D, Sept. 24, 1923. Reeditado en *Any Woman's Blues*, Columbia G 30126, 1972. [Sam Jones dejó a su encantadora esposa, sólo para dar una vuelta / Volvió a casa como un año después, buscando a su buena mulata / Fue a la puerta de siempre y se dejó los nudillos llamando / Su esposa vino, pero para su vergüenza, no le reconoció / Sam dijo: «Soy tu marido, querida» / Pero ella dijo: «Querido, es raro oír eso / no estás hablando con la señora Jones, ahora te estás dirigiendo a la señorita Wilson / Solía ser tu noble compañera / Pero el juez ha cambiado mi destino / Hubo un tiempo en el que podías haber entrado directamente y llamar a este lugar tu hogar / Dulce hogar / Pero ahora es todo mío para siempre; soy libre y vivo totalmente sola» / Le dijo: «Dame la llave que abre mi puerta delantera / Porque en ese timbre ya no se lee "Sam Jones", no / No estás hablando con la señora Jones, ahora te estás te estás dirigiendo a la señorita Wilson»]

contenciones musicales el choque entre dos percepciones culturales del matrimonio y, particularmente, el lugar de las mujeres dentro de dicha institución. Es fácil imaginar las reacciones justificadas que sin duda provocaba Smith en sus audiencias femeninas, respuestas que confirmaban que las mujeres negras de clase trabajadora se tenían a sí mismas por mujeres relativamente emancipadas, si no del matrimonio en sí mismo, al menos de algunas de sus obligaciones ideológicas más limitadoras.

Las protagonistas del blues cantado por mujeres rara vez son esposas y casi nunca madres. Una explicación sobre la ausencia de alusiones directas al matrimonio puede ser el uso de las diferentes palabras de la cultura dominante y de las culturas afroamericanas para decir «cónyuge masculino». En el argot de la clase trabajadora afroamericana se usa tanto para marido como para amantes masculinos (e incluso en algunos casos a amantes femeninas) «mi hombre» [*my man*] o «mi papi» [*my daddy*]. Pero estas prácticas lingüísticas diferenciadas no pueden ser consideradas sin tener en cuenta las realidades sociales que representan, dado que apuntan perspectivas diferentes en relación con la institución del matrimonio.

Durante la época de Bessie Smith, la mayoría de las parejas negras heterosexuales (casadas o no) tenían hijos. Sin embargo, las mujeres del blues raramente cantaban sobre madres, padres e hijos. En el índice de temas de su libro *Black Pearls* [Perlas negras], la académica de estudios negros Daphne Duval Harrison compone un listado con los siguientes temas: consejos a otras mujeres, alcohol, traición o abandono, aventuras amorosas fallidas o rotas, muerte, partida, dilema sobre si quedarse con un hombre o volver a la familia, enfermedades y aflicciones, erotismo, infierno, homosexualidad, infidelidad, injusticia, cárcel y tiempo de condena, pérdida del amante, amor, hombres, maltrato, asesinato, otras mujeres, pobreza, promiscuidad, tristeza, sexo, suicidio, lo sobrenatural, trenes, deslealtad, venganza, hastío, depresión y desilusión, pérdida de peso.[35] Es revelador que no incluya ni hijos, ni vida doméstica, ni marido ni matrimonio.

La ausencia de la figura de la madre en el blues no implica un rechazo de la maternidad como tal, sino más bien sugiere que las mujeres del blues encontraron irrelevante el culto predominante a la maternidad para la realidad

35 Harrison, *Black Pearls*, *op. cit.*, 1990, p. 287.

de sus vidas.[36] Las figuras femeninas evocadas en el blues hecho por mujeres son independientes, libres de la ortodoxia doméstica de las representaciones de la condición de mujer imperantes, a través de las cuales se construían los sujetos femeninos de la época.

En 252 canciones grabadas por Bessie Smith y «Ma» Rainey, hay sólo cuatro (todas de Bessie Smith) que se refieren al matrimonio dentro de un contexto relativamente natural o de un modo que da la relación marital por sentada. En *Poor Man's Blues* [El blues del hombre pobre], se hace mención a las flagrantes disparidades entre las condiciones económicas de la esposa del hombre trabajador y la mujer del hombre rico: «La mujer del hombre trabajador pobre está hambrienta, tu mujer vive como una reina».[37] En *Pinchback Blues* [El blues del rácano] se ofrece consejo a las mujeres en cuanto a la cualidad más importante que éstas deberían buscar en un marido, a saber, que sea trabajador. Bessie Smith canta las siguientes frases de una forma en la que demanda ser tomada en serio:

> Girls, take this tip from me
> Get a workin' man when you marry, and let all these sweet man be
> […]
> There's one thing about this marriage life that these young girls have got to know
> Is a sweet man enter your front gate, turn out your lights and lock your door.[38]

Aunque esta canción asume que la mayoría de las mujeres que la escuchan se casarán, no evoca las expectativas románticas normalmente asociadas con el matrimonio. En cambio, advierte a las mujeres que no se metan en matrimonios en los que terminarán sosteniendo a un hombre explotador (un «camelador » o un «rácano»).

36 Véase el debate del culto a la maternidad de Mary P. Ryan en *Womanhood in America: From Colonial Times to the Present*, Nueva York, Franklin Watts, 1975.

37 Bessie Smith, *Poor Man's Blues*, Columbia 14399-D, 24 de agosto de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972.

38 Bessie Smith, *Pinchback Blues*, Columbia 14025-D, 4 de abril de 1924. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972. [Chicas, aceptad mi consejo: / Conseguid un hombre trabajador para casaros y dejad tranquilos a todos esos melosos / Hay algo sobre la vida matrimonial que las chicas jóvenes han de saber: / Si un hombre meloso entra por la cancela, apaga tus luces y cierra tu puerta]

Take Me for a Buggy Ride [Llévame de paseo en calesa], una canción popular repleta de insinuaciones sexuales y grabada en 1933, durante la última sesión de la carrera de Bessie Smith, contiene una referencia rápida y carente de sentido crítico al matrimonio:

> Daddy, you as sweet as you can be when you take me for a buggy ride
> When you set me down upon your knee and ask me to be your bride.[39]

Incluso estas referencias explícitas al matrimonio pueden ser atribuidas a que Smith estaba buscando formas de entrar en el *mainstream* musical. Ella misma decidió no grabar ningún blues durante lo que sería su sesión final de grabación. Sólo quería cantar canciones populares, todas compuestas por el equipo formado por Leola B. Wilson y Wesley «Socks» [calcetines] Wilson, marido y mujer.[40] Su productor, John Hammond, también pudo haber tenido algo que ver con su decisión de excluir las canciones de blues. Después de un paréntesis en su carrera (ocasionada tanto por la prevista caída del blues como por el crack de 1929 del mercado de valores, que dejó a la industria de grabación patas arriba), había claras razones económicas para querer llegar a una audiencia tan amplia como fuera posible.

Las alusiones sexuales en estas canciones, junto con las canciones grabadas anteriormente en los años treinta, son la causa de que éstas hayan sido etiquetadas de quasi-pornográficas. Mientras que las metáforas sexuales abundan en estas canciones, los personajes femeninos tienen, claramente, el control de su sexualidad, de forma que no hay abuso ni de sus parejas, ni de ellas mismas. Creo que es erróneo referirse a canciones como *Need a Little Sugar in my Bowl* [Necesito un poco de azúcar en mi taza] como pornográficas. No obstante, Hammond probablemente tiene razón cuando opina que, dada su aproximación superficial a la sexualidad, «no se pueden comparar con el material de Bessie Smith de los años veinte».[41] La referencia al matrimonio en *Take me for a Buggy Ride*, bien puede ser el resultado de un intento de Bessie Smith de

39 Bessie Smith, *Take Me for a Buggy Ride*, Okeh 8945, 24 de noviembre de 1933. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972. [Papi, eres tan dulce cuando me llevas a dar un paseo en calesa / Cuando te arrodillas y me pides que sea tu novia]

40 Albertson, *op. cit.*, 1972, p. 188. Las cuatro canciones que grabó el 24 de noviembre de 1933 fueron *Do Your Duty*, *Gimme a Pigfoot*, *Take Me for a Buggy Ride* y *I'm Down in the Dumps*.

41 Véase Edward Brooks, *The Bessie Smith Companion,* Nueva York, Da Capo, 1982, pp. 224-25.

acercarse a un espacio cultural que requería que se posicionase más próxima, ideológicamente, a la audiencia blanca, mientras mantenía su conexión con las fans negras. Con un acompañamiento swing para esta última sesión, con músicos negros y blancos (Buck Washington, Jack Teagarden, Chuck Berry, Frankie Newton, Billy Taylor y Bobby Johnson, y Benny Goodman, en un número), es probable que John Hammond esperase que esas grabaciones se distribuyeran fuera del mercado de los llamados «race records».[42]

Gertudre «Ma» Rainey, una pionera del circuito negro del espectáculo y la persona responsable de inspirar a varias generaciones de mujeres del blues, recibió su título de «madre del blues» antes de realizar su primera grabación. En las canciones que grabó, la institución del matrimonio monógamo se repudiaba a menudo, de forma arrogante, con ese tipo de actitud que se atribuye normalmente al género masculino. En *Blame It on the Blues* [La culpa es del blues], por ejemplo, rechaza implícitamente la exclusividad sobre la sexualidad que tiene el matrimonio. Reflexionando sobre la fuente de su aflicción, la protagonista descubre que no puede culpar ni a su «marido», ni a su «amante». La letra de esta canción (y la forma tragicómica en que Rainey la canta) rechaza privilegiar el matrimonio por encima de las relaciones sexuales no maritales o extramatrimoniales:

> Can't blame my mother, can't blame my dad
> Can't blame my brother for the trouble I've had
> Can't blame my lover that held my hand
> Can't blame my husband, can't blame my man.[43]

En *Shave'Em Dry* [Aféitales en seco], una canción rica en metáforas sexuales provocativas, Rainey canta sobre una mujer que anda con un hombre casado.[44] «When you wife comes» [cuando venga tu mujer], canta con una seriedad

---

42 «Race records» hace alusión a una etiqueta, creada y promovida por algunas compañías discográficas, aplicada a la música hecha por afroamericanos y dirigida a un público igualmente afroamericano. [N. de E.]

43 Gertrude «Ma» Rainey, *Blame It on the Blues*, Paramount 12760, septiembre de 1928. Reeditado en *Ma Rainey*, Milestone M-47021, 1974. [No puedo culpar a mi madre, no puedo culpar a mi papá / No puedo culpar a mi hermano por el problema que he tenido / No puedo culpar a mi amante que me cogió de la mano / No puedo culpar a mi marido, no puedo culpar a mi hombre]

44 Gertrude «Ma» Rainey, *Shave'Em Dry,* Paramount 12222, 1924. Reeditado en *Ma Rainey's Black*

imperturbable, «tell her I don't mean no harm» [dile que no pretendo hacerle daño]. Y en la introducción hablada a *Gone Daddy Blues* [El blues del papi que se marchó], la mujer que ha dejado a su marido por otro hombre parece jugar con la idea de convencerle para que la deje volver:

> Unknown man. Who's that knocking on that door?
> Rainey. It's me, baby.
> Man. Me who?
> Rainey. Don't you know I'm your wife?
> Man. What!? Wife!?
> Rainey. Yeah!
> Man. Ain't that awful? I don't let no woman quit me but one time.
> Rainey. But I just quit one li'l old time, just one time!
> Man. You left here with that other man, why didn't you stay?[45]

Misery Blues [El blues del sufrimiento] es la única canción de Rainey en la que la mujer aparece verdaderamente oprimida por las expectativas asociadas a la institución del matrimonio. Ella canta *Misery Blues* porque se ha dejado engañar por un hombre que le prometió casarse con ella, lo que significaba mantenerla, según la forma tradicional patriarcal. Ella esperaba que el matrimonio la liberara del trabajo cotidiano. El futuro esposo en esta canción no sólo reniega de su promesa de matrimonio, sino que, además, huye con todo su dinero:

> I love my brownskin, indeed I do
> Folks I know used to me being a fool
> I'm going to tell you what I went and done
> I give him all my money just to have some fun

Bottom, Yazoo 1071, s/f.

45 Gertrude «Ma» Rainey, *Gone Daddy Blues*, Paramount 12526, agosto de 1927. Reeditado en *Ma Rainey*, Milestone M-47021, 1974. [Hombre desconocido. ¿Quién está llamando a la puerta? / Rainey. Soy yo, cariño / Hombre. ¿Yo? ¿Quién? / Rainey. ¿No sabes que soy tu esposa? / Hombre. ¿¡Qué!? ¿¡Esposa!? / Rainey. ¡Sí! / Hombre. ¿No es horrible? No le permito a ninguna mujer que me deje más de una vez / Rainey. Pero yo sólo te dejé una vez hace tiempo, ¡sólo una vez! / Hombre. Te fuiste de aquí con ese otro hombre, ¿por qué no te quedaste?]

He told me that he loved me, loved me so
If I would marry him, I needn't to work no mo'
Now I'm grievin'. Almost dyin'
Just because I didn't know that he was lyin'.[46]

Mientras que la actuación de Rainey enfatiza de forma afligida el sufrimiento de la mujer, *Misery Blues* puede ser interpretado como una canción de «consejo», que previene a las mujeres de ser engañadas de manera similar por las expectativas románticas asociadas con la institución burguesa, patriarcal, del matrimonio.

El trabajo de Bessie Smith representa retos explícitos a la dominación masculina, ideológicamente inherente a esta institución. En *Money Blues* [El blues del dinero], por ejemplo, la esposa le hace la vida insoportable a su marido con sus demandas incesantes de dinero y de una buena vida.[47] El marido, Samuel Brown, tiene dinero para cerveza, pero su mujer le demanda champán. (A menudo, como en este caso, a pesar de llevar la palabra «blues» en el título, ésta es una canción popular, no un *twelve-bar blues*).[48] En *Young Woman's Blues* [El blues de la mujer joven], una de las composiciones propias de Smith, la protagonista simplemente no está interesada en el matrimonio. La interpretación de Smith de los siguientes versos rebosa seguridad en sí misma, independencia femenina y una descarada aceptación del placer sexual:

No time to marry, no time to settle down
I'm a young woman and ain't done runnin' 'round.

46 Gertrude «Ma» Rainey, *Misery Blues*, Paramount 12508, agosto de 1927. Reeditado en *Blues the World Forgot*, Biografía BLP-12001, s/f. [Me encanta mi piel marrón, de verdad me encanta / La gente que me conoce está acostumbrada a que sea una tonta / Voy a contaros donde fui, lo que hice / Le di todo mi dinero sólo para pasarlo bien / Me dijo que me amaba, que me amaba tanto… / Si me casaba con él, no necesitaría trabajar más / Ahora estoy sufriendo, casi muriéndome / Sólo porque no supe que él estaba mintiendo]

47 Bessie Smith, *Money Blues*, Columbia 14137-D, 4 de mayo de 1926. Reeditado en *Nobody's Blues but Mine*, Columbia CG 31093, 1972

48 *Twelve-bar blues* es el nombre que se le da a un blues de doce compases. [N. de la T.]

El mismo sentimiento se vuelve a plantear en los versos que cierran la canción:

> I ain't no high yella, I'm a deep killer brown
> I ain't gonna marry, ain't gon' settle down
> I'm gon' drink good moonshine and run these browns down
> see that long lonesome road, Lord, you know it's gotta end
> And I am a good woman and I can get plenty men.[49]

En la que es indudablemente la referencia más inquietante al matrimonio en la obra de Bessie Smith, la narradora de *Hateful Blues* [El blues odioso] amenaza con usar el cuchillo de carnicero que recibió como regalo de bodas para cortar en pedazos a su veleidoso marido.[50]

Los primeros blues de mujeres contienen pocas referencias neutras al matrimonio. Las evocaciones a la domesticidad femenina tradicional, ya sea asociada al matrimonio o no, son igualmente escasas. Cuando las mujeres son retratadas como si hubieran cumplido los requerimientos domésticos socialmente esperados en su relación con los hombres, normalmente se hace para exponer que se ha abusado de dichas mujeres o que se las ha abandonado. En el *Weeping Willow Blues* [Blues del sauce llorón] de Bessie Smith, la narradora declara:

> Folks, I love my man, I kiss him mornin', noon, and night
> I wash his clothes and keep him clean and try to treat him right
> Now he's gone and left me after all I've tried to do.[51]

---

49 Bessie Smith, *Young Woman's Blues*, Columbia 14179-D, octubre de 1926. Reeditado en *Nobody's Blues but Mine*, Columbia CG 31093, 1972. [No tengo tiempo para casarme, no tengo tiempo para sentar la cabeza / Soy una mujer joven y no he estado tonteando por ahí / Yo no soy blanca. Soy de un terrible marrón oscuro / No me voy a casar, no voy a sentar la cabeza / Me voy a beber un buen *moonshine* y a tumbar a estos mulatos / ¿Ves esa larga y solitaria carretera? Señor, sabes que tiene que terminar / Y soy una buena mujer y puedo conseguir muchos hombres]

50 Bessie Smith, *Hateful Blues*, Columbia 14023-D, 9 de abril de 1924. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972.

51 Bessie Smith, *Weeping Willow Blues*, Columbia 14042-D, 26 de septiembre de 1924. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972. [Amigos, amo a mi hombre, lo beso mañana, tarde y noche / Lavo su ropa y lo tengo limpio e intento tratarle bien / Ahora se ha ido y me ha dejado, después de todo lo que he intentado hacer]

Smith canta estos versos con convincente sinceridad, desacreditando así la idea de que el cumplimiento de las responsabilidades domésticas femeninas convencionales sea la base para la felicidad en el matrimonio. Por otro lado, *Yes, Indeed He Do* [Sí, desde luego que me ama] está llena de ironía en sus referencias a la domesticidad, critica implícitamente el sofocante trabajo doméstico que las mujeres están forzadas a hacer para sus hombres:

> I don't have to do no work except to wash his clothes
> And darn his socks and press his pants and scrub the kitchen floor.[52]

El sardónico *Safety Mama* [Mamá seguridad], otra composición de Smith, critica de forma humorística la división sexual del trabajo que confina a la mujer en el hogar. La canción contiene una imagen invertida de la domesticidad, en la que el hombre es obligado por la mujer a encargarse de lo que se asume que son tareas del hogar femeninas, como castigo por su comportamiento sexista en la relación:

> So wait awhile, I'll show you, child, just how to treat a no-good man
> Make him stay at home, wash and iron
> Tell all the neighbours he done lost his mind.[53]

La manera en la que Bessie Smith crea esta caricatura musical de la domesticidad revela los comienzos de una actitud de oposición hacia la ideología patriarcal.

Hay razones históricas importantes por las que las imágenes idealizadas del matrimonio (y de la inmutabilidad de las relaciones personales que lleva implícita esta institución social) están ausentes en el blues hecho y cantado

52 Bessie Smith, *Yes, Indeed He Do*, Columbia 14354-D, 24 de agosto de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972. [No tengo nada que hacer excepto lavar su ropa / Y zurcir sus calcetines y planchar sus pantalones y fregar el suelo de la cocina]

53 Bessie Smith, *Safety Mama*, Columbia 14634-D, 20 de noviembre de 1928. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972. [Así que espera un momento, te voy a enseñar, niña, cómo tratar a un hombre que no es bueno: / Haz que se quede en casa, lavando y planchando / Y diles a todos los vecinos que ha perdido la cabeza]

por mujeres. Las representaciones normativas del matrimonio, como meta que define las vidas de las mujeres, contradecían descaradamente la realidad social negra durante el medio siglo que siguió a la emancipación. Una mujer negra, pobre, de la época, que fuera abandonada o rechazada por un amante masculino, no estaba sufriendo meros problemas privados, sino que estaba atrapada, además, en una compleja red de circunstancias históricas. Aunque una relación avanzara sin problemas, un hombre negro recién emancipado estaba obligado a encontrar un trabajo, e incluso si encontraba un trabajo cerca del vecindario donde él y su compañera se hubieran establecido, podía tentarle la posibilidad de cambiar de lugar. En busca de trabajo (y también de las garantías siempre escurridizas de seguridad y felicidad), los hombres saltaban a trenes de mercancías y deambulaban de pueblo en pueblo, de Estado en Estado, de región en región. Había razones económicas imperativas por las que emprender viajes lejos de casa, aun cuando no hubiera trabajos que encontrar y el empleo disponible era agotador y estuviera mal retribuido; el propio hecho de poder viajar debió generar un enorme sentimiento de euforia y libertad en individuos cuyos antecesores habían sido encadenados durante siglos a lugares geográficos dictados por los amos.[54] Este impulso de viajar invadiría a un gran número de hombres negros, como una pulsión de origen socio-histórico, y sería interpretado más tarde en forma de canción en el *Hellhound on My Trail* [Los perros del infierno me siguen la pista] de Robert Johnson:[55]

> I got to keep moving, I got to keep moving
> Blues falling down like hail, blues falling down like hail

54 Véase el tercer capítulo [del volumen original] para un debate más exhaustivo del papel de los viajes en la experiencia masculina en la post-esclavitud y, consecuentemente, en la forma que tomó el blues. Según Houston Baker, «los afroamericanos —en lo más bajo de la escala social vernácula de EEUU— respondieron al ferrocarril como un "símbolo significativo que ofrecía tanto cierto progreso económico como una posibilidad de expresión estética" [James Alan McPherson, *Railroad: Trains and Train People in American Culture*, Nueva York, Random House, 1976, p. 9]. Esta posibilidad vino del empuje y el dinamismo de la locomotora, su promesa de movilidad desmedida y libertad ilimitada. El músico de blues en el cruce [...] se convirtió en un experto en reproducir o traducir estas energías locomotrices». Baker, *Blues, Ideology, and Afro-American Literature*, *op. cit.*, p. 11.

55 Robert Johnson, *Hellhound on My Trail*. Reeditado en Robert Johnson, *The Complete Recordings*, Columbia compact discs C2K 46222, CK 46234, 1990. [Tengo que seguir moviéndome, tengo que seguir moviéndome / El blues está cayendo como granizo, el blues está cayendo como granizo / No puedo conservar ningún dinero, los perros del infierno me siguen la pista / Los perros del infierno me siguen la pista, los perros del infierno me siguen la pista]

I can't keep no money, hellhound on my trail
Hellhound on my trail, hellhound on my trail.

Muchos de los amantes infieles y fugitivos recordados por las mujeres del blues iban en busca de ese fugaz atisbo de libertad ofrecido por la nueva posibilidad histórica del viaje elegido. A la mayoría de las mujeres, por otro lado, se les negaba la opción de tomar la carretera de ciudad en ciudad. En su *C. & A. Blues* [Blues de C. & A.], Peetie Wheatstraw ofreció una de las muchas versiones de blues sobre la disparidad entre las condiciones masculinas y las femeninas. Éste retrató al hombre aliviando su dolor a través del viaje y a la mujer aliviando el suyo con lágrimas:

When a woman gets the blues, she hangs her head and cries
When a men gets the blues, he flags a freight train and rides.[56]

Algunas canciones grabadas por Bessie Smith (*Chicago Bound Blues* [El blues del límite de Chicago] por ejemplo)[57] respaldaron esta visión machista, que señala reacciones distintas de hombres y mujeres frente a esas nuevas formas de dolor emocional de la época posterior a la esclavitud. Sin embargo, el blues de las mujeres, en general, no allanó el camino a la idea (que sí aparece de varias formas en el *country blues* masculino)[58] de que los hombres cogieran la carretera y las mujeres recurrieran a las lágrimas. Las mujeres que cantaban blues no ratificaron, como era costumbre, la resignación y la impotencia femeninas, ni aceptaron la relegación de las mujeres a los espacios privados e íntimos.

56 Véase Paul Oliver, *The Meaning of the Blues*, Nueva York, Collier, 1960, p. 85. [Cuando una mujer tiene la depre, inclina la cabeza y llora / Cuando un hombre tiene la depre, baja a un tren de mercancías y monta]

57 Bessie Smith, *Chicago Bound Blues*, Columbia 14000-D, 4 de diciembre de 1923. Reeditado en *Any Woman's Blues*, Columbia G 30126, 1972.

58 El *country blues* es un género derivado de la música hillbilly, que aparece entre 1927 y 1933, gracias a las grabaciones del músico blanco de Misisipi, Jimmie Rodgers; este género influyó profundamente en músicos afroamericanos de blues, como Big Joe Williams, Leadbelly, Mississippi Jonh Hurt, Skip James, Tampa Red y Howlin' Wolf, quienes desarrollaron variantes del mismo. [N. de E.]

Aunque la sociedad, por lo general, no les daba a las mujeres el derecho a viajar tanto como a los hombres, las mujeres del blues vencieron, de forma considerable, dicha restricción.[59] Asimismo, en su música, encontraron formas de expresarse a sí mismas que discrepaban de los estándares vigentes de feminidad. Aunque hayan podido derramar lágrimas, encontraron el coraje para levantar sus cabezas y luchar, reivindicando su derecho a ser respetadas, no como apéndices o víctimas de los hombres, sino como seres humanos verdaderamente independientes, con deseos sexuales vívidamente articulados. Las mujeres del blues proporcionaron ejemplos empáticos de independencia femenina negra.

Un número significativo de canciones del legado grabado por Gertrude «Ma» Rainey sugiere que las estructuras de género de las comunidades negras se desviaban de las de la cultura dominante. En la tradición del género de pregunta / respuesta,[60] muchas de sus canciones orientadas hacia el amor y el sexo reflejan o proporcionan respuestas a otras canciones asociadas con la tradición masculina del *country blues*. El blues masculino trata una gama más amplia de experiencias, muchas de las cuales vienen del trabajo o la carretera. Pero aquellas que giran en torno a la sexualidad, o que incluyen observaciones sobre las relaciones amorosas, no son radicalmente diferentes de las de sus homólogas, en cuanto al comportamiento que describen y a las imágenes que evocan. Al contrario de las suposiciones imperantes, como bien ha observado Sandra Lieb, autora de *Mother of the Blues: A Study of Ma Rainey* [La madre del blues: un estudio sobre Ma Rainey], son relativamente pocas las canciones de Rainey que evocan mujeres tan deshechas por la infidelidad, el abandono o el maltrato por parte de su amante, que dejen de ser sujetos activos o estén al borde de la autodestrucción. «Sólo trece de sus [noventa y dos] canciones [grabadas] describen a un tipo de mujer que padece la mayor de las penas, tumbada en la cama y llorando por su hombre ausente».[61] Mucho más típicas son las canciones en las que las mujeres celebran, explícitamente, su derecho a comportarse tan abierta e incluso tan indeseablemente como los

59 Véase el tercer capítulo [del volumen original] donde se examinan temas de viajes en el blues de Gertrude Rainey.

60 *Call-and-Response* es una forma de hacer música consistente en un diálogo entre instrumentos o voces, basado en la propia comunicación humana. [N. de la T.]

61 Sandra Lieb, *Mother of the Blues: A Study of Ma Rainey*, Amherst, University Massachusetts Press, 1983, p. 83.

hombres. Las protagonistas en los blues de «Ma» Rainey a menudo abandonan a sus hombres y les amenazan rutinaria y arrogantemente, incluso hasta el punto de llegar a la violencia.

Mientras una abrumadora mayoría de las 160[62] grabaciones disponibles de Bessie Smith aluden al rechazo, al abuso, al abandono y a los amantes infieles, la postura emocional preponderante de la cantante y protagonista (también en el caso de «Ma» Rainey) está lejos de ser resignada y desesperada. Por el contrario, la postura asumida más frecuentemente por las mujeres en estas canciones es la independencia y la asertividad (de hecho, rebeldía) rayando la, o con estallidos de, violencia. La primera canción que grabó Bessie Smith, una versión de la popular *Down Hearted Blues* [El blues descorazonado] de Alberta Hunter, retrata a una mujer con el corazón roto cuyo amor por un hombre se veía correspondido con el maltrato y el rechazo. Pero en su lucha contra la pena no se limita a «agachar la cabeza y llorar» con desaliento. Smith presenta a esta mujer como una mujer orgullosa que incluso desprecia al hombre que la ha maltratado, acentuando, como lo hace en los siguientes versos, el amor propio de la mujer:

> It may be a week, it may be a month or two
> It may be a week, it may be a month or two
> But the day you quit me, honey, is comin' home to you.[63]

Puede ser cierto, como Paul Garon ha observado, que «el blues es una música egocéntrica, altamente personal, en la que las impresiones de la vida diaria son narradas según las reacciones de los cantantes».[64] Al mismo tiempo, y no obstante, el blues da expresión a reflexiones más amplias que reflejan visiones del mundo específicas de las comunidades trabajadoras negras. Así, *Down Hearted Blues* no concluye con una amenaza implícita contra el hombre que

---

62 Contamos con un total de 160 grabaciones de Bessie Smith. Sin embargo, si la primera y la segunda parte de *Empty Bed Blues* se cuentan como una sola canción —como sucede en ocasiones (Brooks, por ejemplo)— entonces el total puede cifrarse en 159.

63 Alberta Hunter, *Down Hearted Blues*; Bessie Smith, *Down Hearted Blues*, Columbia A3844, 16 de febrero de 1923. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972. [Puede ser una semana, puede ser un mes o dos / Puede ser una semana, puede ser un mes o dos / Pero el día que me abandonaste, cariño, se va a volver contra ti]

64 Paul Garon, *Blues and the Poetic Spirit*, Nueva York, Da Capo, 1978, p. 33.

ha maltratado y abandonado a la protagonista femenina. En lugar de eso, termina con un discurso hacia los hombres en general (una contestación audaz, quizás implícitamente feminista, a la norma patriarcal):

> I got the world in a jug, the stopper's in my hand
> I got the world in a jug, the stopper's in my hand
> I'm gonna hold it until you men come under my command.[65]

Un reto igualmente audaz se puede encontrar en el *Barrel House Blues* [El blues de la *barrelhouse*],[66] maravillosamente cómico, de «Ma» Rainey, que celebra los deseos de las mujeres hacia el alcohol y los buenos ratos, además de su privilegio, como iguales que son a los hombres, de ser infieles:

> Papa likes his sherry, mama likes her port
> Papa likes to shimmy, mama likes to sport
> Papa likes his bourbon, mama likes her gin
> Papa likes his outside women, mama likes her outside men.[67]

Este significativo blues, al dibujar paralelismos entre el deseo masculino y el femenino, sus inclinaciones similares hacia la intoxicación, el baile y el sexo, lanza un reto descarado a las nociones dominantes sobre la subordinación de las mujeres. *Barrel House Blues* esboza un retrato de una «mamá» alegre no menos a gusto con su cuerpo y su sexualidad que su «papá». Tales destellos de las mujeres, que reafirman su igualdad sexual con los hombres, se repiten

---

65 Bessie Smith, *Down Hearted Blues*. [Tengo el mundo en una jarra, la tapa está en mi mano / Tengo el mundo en una jarra, la tapa está en mi mano / Voy a sostenerla hasta que vosotros, los hombres, caigáis bajo mi dominio]

66 *Barrelhouse* es un tipo de establecimiento de baja categoría, situado en los barrios negros de las grandes ciudades de Estados Unidos, en los que se sirve básicamente cerveza y brandy casero, directamente desde el tonel [*barrel*], colocado sobre la barra. [N. de la T.]

67 Gertrude «Ma» Rainey, *Barrel House Blues*, Paramount 12082, diciembre de 1923. Reeditado en *Queen of the Blues*, Biograph BLP-12032, s/f. [A papá le gusta su jerez, a mamá le gusta su oporto / A papá le gusta bailar shimmy, a mamá le gusta hacer deporte / A papá le gusta su bourbon, a mamá le gusta su ginebra / A papá le gustan sus otras mujeres, a mamá le gustan sus otros hombres]

una y otra vez en el trabajo de las cantantes del blues clásico.[68] De hecho, algunos de estos retratos ficticios reflejan, con toda probabilidad, las experiencias de las mujeres negras que se movían en los circuitos profesionales de la industria del espectáculo. «Ma» Rainey era conocida por ser capaz de eclipsar a cualquier hombre con su increíble voracidad sexual (y Bessie Smith era conocida por ser capaz de derrotar a cualquier hombre que la retara a beber).

En los tiempos de Gertrude «Ma» Rainey y Bessie Smith, las mujeres del blues dieron testimonio de las contradictorias demandas históricas hechas a las mujeres negras estadounidenses. Por un lado, en virtud de su feminidad, se enfrentaron a las expectativas ideológicas de domesticidad y subordinación que emanaban de la cultura dominante. Por otro lado, dadas las transformaciones políticas, económicas y emocionales ocasionadas por el desmantelamiento de la esclavitud, sus experiencias vividas dieron la vuelta a dichas asunciones ideológicas evidentemente incongruentes. En el blues, las relaciones de género son llevadas hasta el límite y más allá. Un ejemplo típico es una de las primeras canciones de Bessie Smith, *Mistreatin' Daddy* [Papi maltratador], que abre con un discurso hacia un amante abusivo e insensible:

> Daddy, mama's got the blues, the kind of blues that's hard to lose.
> 'Cause you mistreated me and drove me from your door.

Smith canta estos versos como si esta mujer hubiera intentado hacer que la relación funcionara y estuviera completamente descorazonada al haber sufrido la iniquidad de un hombre al que es posible que haya amado. No mucho después, sin embargo, ella le informa amenazadoramente:

> If you see me setting on another daddy's knee
> Don't bother me, I'm as mean as I can be

68 Daphne Duval Harrison señala que las mujeres «empleaban el lenguaje fanfarrón y expresivo de los hombres para presumir de sus excelentes atributos físicos y su potente habilidad sexual [...] la naturaleza lasciva de muchos de estos blues movilizó a comunidades que buscaban prohibirlos. Los periódicos negros desprestigiaban a las intérpretes que los incluían en su repertorio y las acusaban de usar letras lascivas para camuflar su escaso talento. Éste no era el caso, claramente, ya que las mejores cantantes del blues crearon algunos temas sexuales. Lo que no se puede negar es que algunas sí eran abiertamente lascivas y dejaban poco a la imaginación». *Black Pearls, op. cit.*, 1990, p. 106.

I'm like the butcher right down the street
I can cut you all to pieces like I would a piece of meat.[69]

El realismo sin adornos, sin miedo, es un rasgo distintivo del blues. Sus representaciones de las relaciones sexuales no son construidas conforme a la sentimentalidad de la tradición de la canción popular estadounidense. El amor romántico rara vez es idealizado en el blues. Ninguna auténtica mujer del blues podría, de buena fe, cantar con convicción sobre un apuesto príncipe, que la llevara hacia el «felices para siempre». Sólo algunas canciones de Bessie Smith (y ninguna de Rainey) sitúan las relaciones amorosas y el deseo sexual en un marco discursivo estrictamente machista. Las mujeres del blues clásico cantaban las aspiraciones femeninas de felicidad y, con frecuencia, asociaban estas aspiraciones con el deseo sexual, pero raras veces ignoraban las ambigüedades y contradicciones que esto conllevaba. Por ejemplo, en *Honey, Where You Been So Long?* [Cariño, ¿dónde has estado todo este tiempo?], «Ma» Rainey evoca una mujer que no cabe en sí de gozo, porque su hombre está de regreso:

He'll soon be returning and glad tidings he will bring
Then I'll throw my arms around him, then begin to sing.

Pero no intenta fingir que su hombre sea un dechado de perfección:

Honey, where you been so long?
Never thought you could treat me wrong
Look how you have dragged me down.[70]

69 Bessie Smith, *Mistreatin' Daddy*. Columbia 14000-D, 4 de diciembre de 1923. Reeditado en *Any Woman's Blues*, Columbia G 30126, 1972. [Papi, mama está depre, ese tipo de pena que es difícil olvidar / Porque me has maltratado y me has echado de tu casa / Si me ves sentada en las rodillas de otro papi / No me molestes, soy todo lo mala que puedo / Soy como el carnicero del final de la calle / Puedo cortarte en pedazos como cortaría un trozo de carne]

70 Gertrude «Ma» Rainey, *Honey, Where You Been So Long?* Paramount 12200, marzo de 1924. Reeditado en *Queen of the Blues*, Biograph BLP-12032, s/f. [Él regresará pronto y traerá buenas noticias / Entonces le abrazaré, entonces empezaré a cantar / Cariño, ¿dónde has estado todo este tiempo? / Nunca pensé que me tratarías mal / Mira cómo me has arrastrado]

Nótese que se da una burla de la cultura dominante blanca con el inglés rústico negro. El *Sam Jones Blues* [Blues de Sam Jones] de Bessie Smith utiliza la misma técnica, al señalar las contradicciones culturales que experimentaban las mujeres negras, comparando sus propias actitudes hacia el amor y el sexo con las idealizaciones de la cultura dominante.

La mujer del *Lawd, Send Me a Man Blues* [Blues «Señor, envíame un hombre»] de «Ma» Rainey no alberga ninguna ilusión sobre la relación que tanto desea tener con un hombre. Se siente sola y se pregunta: «Who gonna pay my board bill now» [Quién va a pagar ahora mi comida]. Suplica para poder conseguir cualquier hombre y ruega con un triste entusiasmo:

> Send me a Zulu, a voodoo, any old man
> I'm not particular, boys, I'll take what I can.[71]

Baby Doll [Muñeca] de Bessie Smith expresa el mismo mensaje:

> I wanna be somebody's baby doll so I can get my lovin' all the time
> I wanna be somebody's baby doll to ease my mind
> He can be ugly, he can be black, so long as he can eagle rock and ball the jack.[72]

Estas mujeres del blues no tenían reparos en proclamar el deseo femenino. Sus canciones expresan su intención de «conseguir cariño». Tales afirmaciones de autonomía sexual, así como las expresiones abiertas del deseo sexual femenino, dan voz a las posibilidades de igualdad, en un momento histórico

---

71 Gertrude «Ma» Rainey, *Lawd, Send Me a Man Blues*, Paramount 12227, mayo de 1924. Reeditado en *Queen of the Blues*, Biograph BLP-12032, s/f. [Envíame un zulú, un vudú, cualquier hombre viejo / No soy especial, chicos, me quedaré con lo que haya]

72 Bessie Smith, *Baby Doll*, Columbia 14147-D, 4 de mayo de 1926. Reeditado en *Nobody's Blues but Mine*, Columbia CG 31093, 1972. [Quiero ser la muñequita de alguien para poder tener a mi amor todo el tiempo / Quiero ser la muñequita de alguien para aliviar mi mente / Él puede ser feo, puede ser negro, siempre que pueda hacer el Eagle Rock y bailar el Jack] [*Ballin' the Jack* es una conocida canción de ragtime de Jim Burris y Chris Smith de 1913 aunque *to ball the jack* en argot también significaba ir a toda velocidad. N de E.]

en el que no se articulaban en ningún otro lugar. El blues hecho y cantado por las mujeres y la política cultural vivida por las reinas del blues en sus carreras, colocaron en la agenda de la historia estas nuevas perspectivas.

El realismo del blues no se limita a las interpretaciones literales. Por el contrario, el blues contiene muchas lecturas y son de una complejidad y profundidad sorprendentes. Precisamente porque el blues confronta asuntos emocionales y sexuales en estado puro, asociados con una realidad histórica muy específica, expresa elementos que trascienden la particularidad de sus orígenes. Hay un núcleo de significado en los textos del blues clásico de mujeres que, aunque prefeminista, en un sentido histórico, revela que las mujeres negras de esa época reconocían y trataban temas centrales del discurso feminista contemporáneo.

Al centrarse en el tema de la violencia misógina, el movimiento activista de mujeres de la Segunda Ola del siglo XX puso al descubierto la centralidad de la separación ideológica entre la esfera pública y la privada, propia de la estructura de dominación masculina. A principios de los setenta, las mujeres empezaron a hablar públicamente sobre palizas, violaciones y restricciones a sus derechos reproductivos. Ocultados por un velo de silencio, estos asaltos contra las mujeres habían sido tradicionalmente considerados como un hecho de la vida privada, hechos que tenían que ser silenciados a toda costa y no reconocerse en la esfera pública. El explosivo significado que había detrás de la desafiante idea de las feministas de que «lo personal es político»[73] era, precisamente, que este encubrimiento no se toleraría más tiempo.

Las interpretaciones del blues clásico hechas por mujeres (especialmente las de Bessie Smith) eran uno de los pocos espacios culturales en los que resultaba habitual hablar en público sobre la violencia masculina. Lo que explica el hecho de que las mujeres del blues de los años veinte (y los textos que presentan) no respeten tabú alguno a la hora de hablar públicamente sobre la violencia doméstica es que el blues es un género que no reconoce las fronteras discursivas e ideológicas que separan la esfera privada de la pública. Históricamente, el corpus literario sobre «palizas» no es amplio, dado que las mujeres blancas acomodadas, cuya posición hubiera permitido que

[73] Véase el estudio de Sara Evans, *Personal Politics: The Roots of Women Liberation in the Civil Rights Movement, and the New Left*, Nueva York, Knopf, 1979.

escribieran sobre sus experiencias en relaciones violentas, sólo hace poco se han convencido de que tal violencia ejercida en privado es un asunto apto para ser discutido en público.

Sin embargo, sí que hay un corpus preservado de cultura oral (u «oratoria», por utilizar el término empleado por algunas académicas)[74] sobre los abusos sufridos en el ámbito doméstico, en las canciones de las mujeres del blues como Gertrude Rainey y Bessie Smith. La violencia contra las mujeres fue siempre un tema apto para las cantantes de blues. La urgencia contemporánea por romper el silencio que rodea a la violencia misógina y el movimiento político organizado que se enfrenta a la violencia contra las mujeres tiene un precursor estético en la obra de las cantantes de blues clásico.

Al blues de las mujeres se le ha acusado de promover respuestas permisivas y, por lo tanto, antifeministas con respecto al tema del abuso misógino. Es cierto que algunas de las canciones grabadas por Rainey y Smith parecen ejemplificar la aceptación de la violencia masculina (e incluso, a veces, un deleite masoquista por ser el objeto de las palizas del amante). Tales afirmaciones no tienen en cuenta cuánto se manipula y transforma el significado del blues al interpretarlo (llegando a veces, incluso, a significar lo contrario). El blues hace un uso desbordante del humor, la sátira y la ironía, revelando sus raíces históricas en la música esclava, donde los métodos indirectos de expresión eran los únicos medios a través de los que se podía denunciar la opresión de la esclavitud. En este sentido, el género del blues es un descendiente directo de las canciones de trabajo, que a menudo contaban con el uso de indirectas e ironías para señalar lo inhumano de los propietarios de esclavos, a fin de asegurarse de que los blancos mencionados en sus canciones no entendieran de ninguna manera el significado.[75]

Bessie Smith canta algunas canciones cuyas letras pueden parecer aceptar que el abuso emocional y físico es un riesgo al que se exponen las mujeres que mantienen relaciones sexuales. Pero una atención rigurosa a la presentación musical de estas canciones persuade al oyente de que contienen críticas implícitas al abuso masculino. En *Yes, Indeed He Do*, la presentación sarcástica de Smith de las letras transforma las observaciones sobre un amante infiel, violento y explotador, en una crítica mordaz de la violencia machista:

[74] Véase Michere Githae Mugo, *Orature and Human Rights*, Roma, Institute of South African Development Studies, NUL, Lesotho, 1991.

[75] Véase el debate de Oakley sobre el trabajo y la canción en Oakley, *op. cit.*, 1976, pp. 36-46.

> Is he true as stars above me? What kind of fool is you?
> He don't stay from home all night more than six times a week
> No, I know that I'm his Sheba, and I know that he's my sheik
> And when I ask him where he's been, he grabs a rocking chair
> Then he knocks me down and says: «It's just a little love lick, dear».
>
> If he beats me or mistreats me, what is that to you?
> I don't have to do no work except to wash his clothes
> And darn his socks and press his pants and scrub the kitchen floor
> I wouldn't take a million for my sweet, sweet daddy Jim
> And I wouldn't give a quarter for another man like him.
> Gee, ain't it great to have a man that's crazy over you?
> Oh, Do my sweet, sweet daddy love me? Yes, indeed he do.[76]

Edward Brooks, in *The Bessie Smith Companion* [*La compañera Bessie Smith*], hace el siguiente comentario sobre esta canción: «Bessie pronuncia la canción rugiendo con entusiasmo, como si fuera realmente un panegírico dirigido a un amante ejemplar; narra sus vilezas aprobando sus virtudes y produce sobresalto comparar la alegría de su voz con las palabras que pronuncia».[77]

El análisis de Brooks asume que Smith interpretaba esta canción sin segundas intenciones. De esta forma, se le pasa por alto que tal ambigüedad y complejidad son intencionadas. Smith era una intérprete, una actriz y una cómica consumada y, por lo tanto, estaba familiarizada con los usos del humor y la ironía. Es mucho más plausible entender que decide cantar *Yes, Indeed He Do* simulando tanto elogios como júbilo, a modo de esfuerzo consciente por poner de relieve, del modo más efectivo posible, lo inhumano y misógino de los hombres que agreden.

[76] Bessie Smith, *Yes, Indeed He Do*. [¿Es sincero como las estrellas que hay sobre mí? ¿Qué tipo de tonta eres tú? / Él no está fuera de casa toda la noche más de seis veces a la semana / No, yo sé que soy su Sheba y que él es mi jeque / Y cuándo le pregunto dónde ha estado, él agarra una mecedora / Entonces me tira al suelo y dice: «Es sólo un pequeño chupetón, querida». / Si él me pega o me maltrata, ¿qué te importa a ti? / No tengo nada que hacer excepto lavar su ropa / Y zurcir sus calcetines y planchar sus pantalones y fregar el suelo de la cocina / No cogería ni un millón a cambio de mi dulce, dulce, papi Jim / Y no daría un cuarto de dólar por otro hombre como él / Caramba, ¿no es genial tener a un hombre que está loco por ti? / Oh, ¿me ama mi dulce, dulce, papi? Sí, sin duda, me ama]

[77] Brooks, *op. cit.*, 1982, p. 143.

Yes, Indeed He Do fue grabada en 1928, cinco años después de que Smith comenzara a grabar sus temas. En 1923, grabó *Outside of That* [Aparte de esto], una canción sobre un hombre que pegaba a su pareja con regularidad, pero que también era un amante espléndido. El sarcasmo está más presente en *Yes, Indeed He Do* que en esta última, si bien *Outside of That* también se merece un riguroso examen. La protagonista proclama con entusiasmo su amor por un hombre que la pega y que se vuelve especialmente violento en respuesta a su declaración (en broma, afirma la narradora) de que ya no le ama:

> I love him as true as stars above
> He beats me up but how he can love
> I never loved like that since the day I was born.
>
> I said for fun I don't want you no more
> And when I said that I made sweet papa sore
> He blacked my eye, I couldn't see
> Then he pawned the things he gave to me
> But outside of that, he's all right with me.
>
> I said for fun I don't want you no more
> And when I said that I made sweet papa sore
> When he pawned my things, I said you dirty old thief
> Child, then he turned around and knocked both of my teeth
> Outside of that, he's allright with me.[78]

A primera vista, esta canción parece comprender (e incluso glorificar) la violencia machista. A menudo es interpretada como un consentimiento abierto de las relaciones sadomasoquistas. Pero cuando se considera cuidadosamente la letra (incluso al margen de la interpretación de Smith) no hay ninguna prueba concluyente de que la mujer obtenga placer de las palizas

78 Bessie Smith, *Outside of That*, Columbia A 3900, 30 de abril de 1923. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972. [Que le quiero es tan cierto como que hay estrellas ahí arriba / Me pega, pero cómo me ama / Yo nunca amé así desde el día en que nací / Dije de broma: «Ya no te quiero» / Y cuando lo dije enfadé al dulce papá / Me puso el ojo morado, no podía ver / Entonces empeñó las cosas que me había dado / Pero aparte de eso, es bueno conmigo / Dije de broma: «Ya no te quiero» / Y cuando lo dije enfadé al dulce papá / Cuando empeñó mis cosas, dije: «Tú, sucio viejo ladrón» / «Niña», entonces se dio la vuelta y me sacó dos dientes / Aparte de eso, es bueno conmigo]

que recibe. Por el contrario, ella alaba a su amante por su habilidad sexual y proclama que le ama a pesar de la brutalidad a la que se ve sometida. La interpretación de Smith de *Outside of That* es de algún modo más sutil que en *Yes, Indeed He Do*, pero una escucha atenta confirma que utiliza su voz para ironizar y criticar a la narradora (incluso si resulta que ella misma es esa mujer), que abraza con tal entusiasmo a un compañero tan perjudicial para su bienestar físico y emocional.

El secretismo y el silencio que históricamente han acompañado a la violencia machista están conectados a su construcción social como un problema privado, secuestrado tras las impenetrables paredes domésticas, y no como un problema social, que merezca atención política. Hasta hace muy poco, estaba tan eficazmente confinado a la esfera privada que, por lo general, los agentes de policía intervenían en las «discusiones domésticas» sólo en situaciones «de vida o muerte». Incluso en los años noventa, la acción policial, cuando tiene lugar, todavía se ve acompañada de una seria reticencia a que las fuerzas públicas del Estado intervengan en los asuntos privados de los individuos.[79] *Outside of That* presenta, de forma eficaz, la violencia contra las mujeres como un problema que debe ser considerado de forma pública. La canción nombra el problema desde la voz de la mujer, objetivo de las palizas: «He beats me […] He blacked my eyes, I couldn't see […] he turned around and knocked out both of my teeth». Nombra la violencia doméstica en el contexto colectivo de la interpretación del blues y por tanto lo define como un problema que merece estar presente en el discurso público. Escuchando esta canción, las mujeres que eran víctimas de tales abusos podían percibirlos, consecuentemente, como una condición compartida y, por lo tanto, social.

Sólo podemos hacer conjeturas sobre si las mujeres, como público de Bessie Smith, eran capaces de utilizar sus actuaciones como punto de apoyo a partir del cual desarrollar actitudes más críticas hacia la violencia que sufrían. Ciertamente, la campaña organizada para erradicar la violencia doméstica no emergió en Estados Unidos hasta los años setenta. Las mujeres comprometidas en estos primeros esfuerzos tomaron prestada la estrategia de «concienciación» del movimiento de mujeres chinas que promovía «hablar de la amargura» o

[79] Véase Susan Schechter, *Women and Male Violence: The Visions and Struggles of the Battered Women's Movement*, Boston, South End, 1982, para una revisión de primer movimiento anti-violencia. Un estudio reciente excelente, que se centra específicamente en las mujeres negras y la violencia doméstica, es *Compelled to Crime: The Gender Entrapment of Battered Women* de Beth Richie, Nueva York, Routledge, 1996.

«hablar de lo que duele para superarlo».[80] Esta estrategia resuena notablemente en las prácticas del blues. A ojos de las mujeres negras de clase trabajadora, el blues tomaba una postura de clara oposición hacia la violencia machista, al menos a nivel de la experiencia individual. Las letras indican resistencia por parte de la víctima: «I said for fun I don't want you no more […] When he pawned my things, I said you dirty old thief». Aunque estos comentarios se ofrecen en un tono humorístico, no dejan de insinuar que la víctima no se encoge ante el agresor, sino que más bien reta su derecho a agredirla con impunidad. En la interpretación que Bessie Smith hace de esta canción, la frase recurrente «Outside of that, he's allright with me» es cantada con un tono satírico, dando a entender que su significado puede ser, precisamente, lo contrario a su sentido literal.

El *Black Eye Blues* [El blues del ojo morado] de «Ma» Rainey, una presentación cómica del tema de la violencia doméstica, habla de una mujer llamada señorita Nancy que desafía a su violento compañero:

I went down the alley, other night
Nancy and her man had just had a fight
He beat Miss Nancy 'cross the head
When she rose to her feet, she said:

«You low down alligator, just watch me
Sooner or later gonna catch you with your britches down
You 'buse me and you cheat me, you dog around and beat me
Still I'm gonna hang around.

Take all my money, blacken both of my eyes
give it to another woman, come home and tell me lies
you low down alligator, just watch me
Sooner or later gonna catch you with your britches down
I mean, gonna catch you with your britches down».[81]

80 Se pueden encontrar referencias a la táctica revolucionaria de las mujeres chinas de «hablar de la amargura», o «hablar del dolor para superarlo» en muchos de los escritos feministas de la Segunda Ola sobre concienciación. Véase, por ejemplo, *Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement* de Robin Morgan, Nueva York, Vintage, 1970, p. xxv. Véase también el documento, muy difundido, de Irene Pesliki, «Resistances to Consciousness». Se puede encontrar en *Sisterhood Is Powerful* de Morgan y en el volumen editado de Leslie B. Tanner, *Voices from Women's Liberation*, Nueva York, Signet, 1971.

81 Gertrude «Ma» Rainey, *Black Eye Blues*, Paramount, 12963, septiembre de 1928. Reeditado en

El blues de las mujeres sugiere una emergente insurgencia feminista en el que ellas nombran sin ningún reparo el problema de la violencia machista, redirigiéndolo así fuera de las sombras de la vida doméstica donde la sociedad lo había mantenido escondido, más allá del escrutinio público o político. Incluso cuando no ofrece una perspectiva crítica, Bessie Smith nombra el problema y la ambivalencia que éste ocasiona. En *Please Help Me Get Him off My Mind* [Por favor ayúdame a sacármelo de la cabeza], por ejemplo, la protagonista consulta a una gitana sobre su enredo emocional con un hombre violento, cuya influencia desea exorcizar.[82]

Otras referencias explícitas al abuso físico en la obra de Smith se pueden encontrar en *It Won't Be You* [No serás tú],[83] *Slow and Easy Man* [Despacio y con calma, hombre],[84] *Eavesdropper's Blues* [El blues de la fisgona],[85] *Love Me Daddy Blues* [Blues «Quiéreme papi»],[86] *Hard Driving Papa* [Un papá difícil de conducir],[87] y *'Tain't Nobody's Bizness If I do* [No es asunto de nadie si así lo quiero].[88] En la primera canción, la protagonista celebra con aire burlón su decisión de dejar a su hombre informándole de que si su próximo compañero «beats me and break my heart» [me pega y me rompe el corazón], al menos

---

Ma Rainey, Milestone M-47021, 1974. [Bajé por el callejón la otra noche / Nancy y su hombre acababan de tener una pelea / Él pegó a la señorita Nancy en la cabeza / Cuando ella se puso en pie, dijo: / «Tú, vil caimán, sólo mírame / Antes o después voy a pillarte con los pantalones bajados / Abusas de mí y me engañas, me persigues por ahí y me pegas / Aún así voy a quedarme por aquí / Coge todo mi dinero, ponme los dos ojos morados / Dáselo a otra mujer, ven a casa y cuéntame mentiras / Tú, vil caimán, sólo mírame / Antes o después voy a pillarte con los pantalones bajados / Quiero decir, voy a pillarte con los pantalones bajados»]

82 Bessie Smith, *Please Help Me Get Him off My Mind*, Columbia 14375, 24 de agosto de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972.

83 Bessie Smith, *It Won't Be You*, Columbia 14338-D, 21 de febrero de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972.

84 Bessie Smith, *Slow and Easy Man*, Columbia 14384-D, 24 de agosto de 1928. Reeditado en *Empty Bed Blues*, Columbia CG 30450, 1972.

85 Bessie Smith, *Eavesdropper's Blues*, Columbia 14010-D, 9 de enero de 1924. Reeditado en *Any Woman's Blues*, Columbia C 30126, 1972.

86 Bessie Smith, *Love Me Daddy Blues*, Columbia 14060-D, 12 de diciembre de 1924. Reeditado en *The Empress*, Columbia CG 30818, 1972.

87 Bessie Smith, *Hard Driving Papa*, Columbia 14137-D, 4 de mayo de 1926. Reeditado en *Nobody's Blues but Mine*, Columbia CG 31093, 1972.

88 Bessie Smith, *Tain't Nobody's Bizness If I do*, Columbia A3898, 26 de abril de 1923. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972.

«it won´t be you» [no serás tú]. *Slow and Easy Man* presenta a una mujer que aparentemente se deleita con los placeres sexuales que le ofrece su pareja, pero menciona, de paso, que su hombre «cuses and fights» [insulta y pelea].

Podemos suponer que la mujer de *Eavesdropper's Blues* es blanco de abuso físico y verbal en tanto que su hombre le pone «eyes all blue» [los ojos morados] si no tiene dinero que darle. Tanto en *Love Me Daddy Blues* como en *Please Help Me Get Him Off My Mind*, la mujer experimenta el típico dilema de las esposas maltratadas que continúan amando a sus parejas maltratadoras.

Edward Brooks describe los últimos versos de *Hard Driving Papa* como «una celebración del masoquismo».[89] Pero cuando Bessie Smith canta «Because I love him, 'cause there's no one can beat me like he do» [Porque le amo, porque no hay nadie que pueda pegarme como él], está claro, en su interpretación, que lejos de entusiasmarse por las palizas que ha recibido, está expresando una desesperación absoluta a causa del problema. El penúltimo verso, «I'm going to the river feelin' so sad and blue» [Voy al río sintiéndome tan triste y deprimida] es pronunciado con tal melancolía que nadie duda de que la protagonista está decidida a suicidarse. Éste es un momento de profunda desesperación, poco común en la obra de Smith. Interpretar la referencia a la agresión como una celebración del masoquismo ignora el mayor aporte de la canción, su testimonio, y la complejidad de la misma.

La grabación de Bessie Smith de *'Tain't Nobody's Bizness If I Do* de Porter Grainger (un tema relacionado también con Billie Holiday) es una de sus canciones más conocidas. Como *Outside the That* [A parte de esto], ha sido interpretada como una canción que aprueba el masoquismo femenino. De hecho, es extremadamente doloroso escuchar a Smith y Holiday cantar el siguiente verso de forma tan convincente:

> Well, I'd rather my man would hit me than to jump right up and quit me
> 'Tain't nobody's bizness if I do, do, do, do
> I swear I won't call no copper is I'm beat up by my papa
> 'Tain't nobody's bizness if I do, do, do, do.[90]

89 Brooks, *op.cit.*, 1982, p. 109.

90 Bessie Smith, *Tain't Nobosy's Bizness If I Do*. [Bueno, preferiría que mi hombre me pegara a que diera un salto y me dejara / No es asunto de nadie si lo prefiero, prefiero, prefiero, prefiero / Lo juro: no llamaré a ningún poli si mi papá me pega / No es asunto de nadie si lo prefiero, prefiero, prefiero, prefiero]

La letra de esta canción toca una fibra sensible de la vida de las mujeres negras que no puede ser ignorada. Aunque contradice la postura predominante en la mayor parte de la obra de Smith, que enfatiza la fuerza y la igualdad de las mujeres, en verdad no anula la sinceridad y la autenticidad de ésta. Es más, el aparente consentimiento hacia el maltrato tiene lugar dentro de una afirmación que apunta al derecho más importante de las mujeres, como individuos: comportarse como deseen (por muy típico o irresponsable que parezca este comportamiento). La canción comienza así:

> There ain't nothin' I can do or nothin' I can say
> That folks don't criticize me
> But I'm going to do just as I want to anyway
> And don't vare if they all despise me.[91]

La violencia contra las mujeres continúa siendo una pandemia. Casi tanto (aunque afortunadamente menos hoy día que en épocas anteriores) como lo es la incapacidad de las mujeres para lograr salir de esa red de violencia. La conducta defendida por la mujer de esta canción de autoría masculina no es tan convencional después de todo. *'Tain't Nobosy's Bizness If I Do* bien pudo ser un catalizador para una crítica introspectiva por parte de muchas mujeres del público de Bessie Smith que se encontraban a sí mismas entrampadas en situaciones similares. Nombrar esa situación de forma tan directa y abierta puso la violencia misógina a disposición de la crítica.

Sweet Rough Man[92] [Hombre dulce y duro] de Gertrude Rainey ha sido descrita como la «expresión clásica del "pégame, te quiero" de las canciones masoquistas de mujeres». En su análisis, Sandra Lieb argumenta que esta canción es una excepción dentro del corpus de la obra de Rainey por la presentación de «un hombre viril y cruel que abusa de una mujer pasiva e indefensa».[93] La crítica literaria feminista Hazel Carby lo llama «la descripción más explícita de brutalidad sexual en el repertorio [de Rainey]», enfatizando que fue compuesta por un

---

91 *Ibídem*. [No hay nada que yo pueda hacer ni nada que pueda decir / Que la gente no me critique / Pero voy a hacer lo que quiera de todos modos / Y no me importa si todos ellos me desprecian]

92 Gertrude «Ma» Rainey, *Sweet Rough Man*, Paramount, 12926, septiembre. 1928. Reeditado en *Ma Rainey*, Milestone M-47021, 1974.

93 Lieb, *op. cit.*, 1983, p. 120.

hombre y reiterando el argumento de Lieb de que hay repuestas diferentes a la violencia machista en el blues de autoría femenina y en el de autoría masculina.[94] La letra de *Sweet Rough Man* incluye los siguientes versos:

I woke up this mornin', my head was sore as a boil
I woke up this mornin', my hear was sore as a boil
My man beat me last night with five feet of copper coil
He keeps my lips split, my eyes as black as jet
He keeps my lips split, my eyes as black as jet
But the way he love me makes me soon forget.

Every night for five years, I've got a beatin' from my man
Every night for five years, I've got a beatin' from my man
People says I'm crazy, I'll explain and you'll understand

Lord, it ain't no maybe about my man bein' rough
Lord, it ain't no maybe about my man bein' rough
But when it comes to lovin', he sure can strut his stuff.[95]

De todas las canciones grabadas por Bessie Smith y Gertrude Rainey, ésta es la más gráfica en cuanto a su evocación de la violencia doméstica y la que va más lejos en la revelación de las actitudes contradictorias de las mujeres hacia las relaciones violentas. Aunque fue compuesta por un hombre, Rainey eligió cantarla de forma decidida. Deberíamos reconocer que cantar esta canción era rescatar el tema de la violencia de los hombres hacia las mujeres del reino del silencio de la esfera privada y reconstruirlo como un problema público. La mujer en la canción asume una posición que es a la vez «normal» y patológica. Es patológico desear que continúe una relación de maltrato sistemático,

94 Carby, *op. cit.*, 1986, p. 18.

95 Rainey, *Sweet Rough Man*. [Me desperté esta mañana, me dolía la cabeza como si la hubieran cocido / Me desperté esta mañana, me dolía la cabeza como si la hubieran cocido / Mi hombre me pegó anoche con una bobina de cobre de metro y medio / Me tiene los labios partidos, los ojos tan negros como el azabache / Me tiene los labios partidos, los ojos tan negros como el azabache / Pero la manera en que me ama hace que me olvide pronto. / Cada noche durante cinco años, he recibido una paliza de mi hombre / Cada noche durante cinco años, he recibido una paliza de mi hombre / La gente dice que estoy loca, os lo explicaré y lo entenderéis / Señor, no hay ninguna duda de que mi hombre es un bruto / Señor, no hay ninguna duda de que mi hombre es un bruto / pero en lo que al amor se refiere, puede pavonearse de sus cosas.]

pero dada la presunción imperante de que las mujeres asumen la superioridad masculina, también parece «normal» que éstas alberguen ideas reprobatorias de sí mismas. La interpretación de Rainey de *Sweet Rough Man* no desafía de forma obvia las conductas sexistas, pero sí presenta el tema como un problema al que se enfrentan las mujeres. El personaje femenino reconoce que «people says I'm crazy» por amar a un hombre tan agresivo, y la canción, claramente, plantea el dilema al que se enfrentan las mujeres que toleran la violencia sólo por sentirse amadas.

Nombrar temas que representan una amenaza al bienestar físico o psicológico del individuo es una función central del blues. De hecho, el género musical es llamado «blues» no sólo porque emplee una escala musical que contiene «notas de blues»,[96] sino porque nombra, además, de una gran variedad de formas, las aflicciones y aspiraciones físicas y sociales de los afroamericanos. El blues conserva y transforma la importancia filosófica africana occidental del proceso mismo de nombrar. En las tradiciones culturales africanas occidentales dogon, yoruba y otras, el proceso de *nommo* (nombrar cosas, fuerzas y modos) es un medio para establecer un control mágico (o en el caso del blues, estético) sobre el objeto nombrado.[97] El blues hurga en los inquietantes problemas de la experiencia individual en soledad y los reconstruye como problemas compartidos por la comunidad. Como problemas compartidos, las amenazas se pueden enfrentar y tratar en un contexto público y colectivo.

---

96 Si a una escala pentatónica menor se añade una nota extra a distancia de cuarta aumentada (desde la fundamental), se obtiene una «escala de blues». Esta nota extra, que define la escala de blues y la sonoridad de este estilo recibe el nombre de «nota de blues». El blues heredó de sus raíces africanas el uso de escalas no temperadas, de modo que para describir las notas de blues se tiene que recurrir forzosamente a intervalos menores al semitono, lo que hace imposible dar una definición exacta en términos de la teoría musical o la notación clásica. [N. de E.]

97 «Toda la magia es magia de palabra, conjuro y exorcismo, bendición y maldición. A través del *nommo*, la palabra, el hombre establece su dominio sobre las cosas. "En el principio era la Palabra, y la Palabra estaba ante Dios, y la Palabra era Dios", así comienza el Evangelio según San Juan, y parece como si *nommo* y el *logos* de San Juan estuvieran de acuerdo. El apóstol continúa: "Ella estaba ante Dios en el principio. Por Ella se hizo todo, y nada llegó a ser sin Ella". En los Evangelios la palabra permanece con Dios, y el hombre tiene que declararla y proclamarla. *Nommo*, por su lado, estaba también, hay que reconocerlo, con *Amma* o Dios al principio, pero más allá de esto, se piensa que todo nace a través de la palabra y como hay *muntu* [seres humanos], la palabra está con *muntu*. *Nommo* no está arriba y más allá del mundo terrenal. El *logos* se convierte en carne sólo en Cristo, pero *nommo* se convierte en "carne" en todas partes. Según el apóstol, el *logos* ha hecho todas las cosas, de una vez por todas, para ser lo que son, y desde entonces todas las cosas generadas permanecen como son y no experimentan más transformaciones. *Nommo*, por su parte, continúa creando y procreando incesantemente, creando incluso dioses». Janheinz Jahn, *Muntu: The New African Culture*, Nueva York, Grove, 1961, p. 132.

En el blues de «Ma» Rainey, y especialmente en el de Bessie Smith, se nombra el problema de la violencia machista y, en la interpretación de los temas, se entretejen diversos tipos de crítica y de resistencia implícita o explícita. Quedaría, sin embargo, nombrar o analizar las fuerzas sociales responsables de la propensión de los hombres negros (y, de hecho, de la propensión de los hombres en general) a infligir violencia a sus compañeras. El blues lo hace dentro de sus limitaciones formales. El análisis político ha de desarrollarse en otro sitio.

No hay referencias a violaciones ni en la música de Rainey ni en la de Smith. Ciertamente, las mujeres negras de esa época sufrían abusos sexuales (tanto por extraños como por conocidos). Es tentador especular sobre por qué el blues no nombra este problema en particular. Una posibilidad, por supuesto, es que la «violación» no fuera todavía una dimensión reconocida y articulada en la violencia doméstica ya que el discurso público negro sobre la violación estaba firmemente vinculado a la campaña contra la violencia racista. El nacimiento del blues coincidió con un periodo de activismo militante de las mujeres negras de clase media, dirigido contra los blancos racistas, para los que la violación era un arma de terror, y contra los empleadores blancos, que ejercían violencias sexuales cotidianas como medio racista de reafirmar el poder sobre sus empleadas domésticas. Líderes como Mary Church Terrell e Ida B. Wells, que jugaron un papel decisivo en la creación del movimiento asociativo de mujeres negras,[98] vincularon la violación de mujeres negras por hombres blancos con el uso manipulador de acusaciones falsas de violación contra hombres negros, como justificación de los linchamientos generalizados en este periodo.[99] Los hombres negros eran representados a menudo como salvajes, violadores y obsesos sexuales empeñados en violar la pureza física y espiritual de la femineidad blanca.[100] Bien puede ser que el discurso sobre la violación estuviera tan concienzudamente influenciado por el racismo imperante, que la violación interracial no pudiera ser nombrada. La emergencia, compleja y tardía, de una conciencia colectiva en torno al acoso sexual, la violación y el incesto dentro de la comunidad negra es indicativo de lo duro que resulta reconocer el maltrato por parte de quien lo ha sufrido.[101]

---

98 Paula Giddings, *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*, Nueva York, Morrow, 1984. Véanse los capítulos 5 y 6 [del volumen original].

99 Véase Ida B. Wells, *Crusade for Justice: The Autobiography of Ida B. Wells*, Alfreda M. Duster (ed.), Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1970. [Véase el tercer capítulo del presente volumen. N de E.]

100 Véase Paula Giddings para una explicación histórica de los orígenes del mito del violador negro como un arma política (*op. cit.*, 1984, p. 27).

101 Véase la reflexión de Alice Walker sobre el ataque de importantes hombres negros a [la película]

Otra explicación para la ausencia de alusiones a la violación en el blues de mujeres puede ser la propia naturaleza del discurso del blues femenino. Incluso en los momentos de mayor desesperación, los personajes femeninos inmortalizados en los blues de mujeres no se ajustan al patrón de la típica víctima de abusos. Las mujeres independientes de la tradición del blues no se piensan dos veces el empuñar un arma contra los hombres que ellas sienten que las han maltratado. A menudo blanden sus navajas y pistolas y desafían a los hombres a cruzar la línea que ellas dibujan. Mientras reconocen el maltrato físico que han recibido de manos de sus amantes masculinos, ellas no perciben o no se definen a sí mismas como impotentes frente a tal violencia. De hecho, se defienden apasionadamente. En muchas canciones, «Ma» Rainey y Bessie Smith, hacen un tributo a las mujeres intrépidas que intentan vengarse cuando sus amantes han sido infieles. En *Black Mountain Blues* [Blues de Black Mountain], Bessie Smith canta:

> I had a man in Black Mountain, sweetest man in town
> I had a man in Black Mountain, the sweetest man in the town
> But then he met a city gal, that's when he throwed me down
>
> I'm bound for Black Mountain, me and my razor and my gun
> Lord, I'm bound for Black Mountain, me and my razor and my gun
> I'm gonna cut him if he stands still, I'll just shoot him if he runs.[102]

En el *Sinful Blues* [Blues del pecado] de Smith, la furia de una mujer también desemboca en violencia:

> I got my opinion and my man won't act right
> So I'm gonna get hard on him right from this very night
> Gonna get me a gun long as my right arm

The Color Purple en *The Same River Twice: Honoring the Difficult: A Meditation on Life, Spirit Art and the Making of the Film «The Color Purple», Ten Years Later*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

102 Bessie Smith, *Black Mountain Blues*, Columbia 14554-D, 22 de junio de 1930. Reeditado en *The World's Greatest Blues Singer*, Columbia CG 33, 1972. [Tenía un hombre en Black Mountain, el hombre más dulce del pueblo / Tenía un hombre en Black Mountain, el hombre más dulce del pueblo / Conoció a una chica de la ciudad y me dejó / Estoy atada a Black Mountain; yo, mi navaja y mi pistola / Señor, estoy atada a Black Mountain; yo, mi navaja y mi pistola / Voy a acuchillarle si aún está en pie, le dispararé si sale corriendo]

Shoot that man because he done me wrong.
Lord, now I've got them sinful blues.[103]

En *See See Rider Blues* [Blues «Mira, mira al conductor»] de «Ma» Rainey, la protagonista, que ha descubierto que su hombre tiene otra amiga, anuncia su intención de comprarse una pistola y «kill my man and catch the Cannonball» [matar a mi hombre y recoger la bala].[104] Y decide de forma concluyente: «If he don't have me, he won't have no gal at all» [Si no me tiene a mí, no tendrá chica en absoluto]. En el *Rough and Tumble Blues* [Blues peligroso y violento] de Rainey, la mujer no ataca al hombre, sino a la mujer que ha intentado seducirlo:

I got rough and killed three women 'fore the police got the news
'Cause mama's on the warpath with those rough and tumble blues.[105]

En el *Sleep Talking Blues* [Blues «Hablando dormido»] de Rainey, la mujer amenaza con matar a su hombre si menciona el nombre de otra mujer mientras duerme. La protagonista de *Them's Graveyard Words* [Palabras de cementerio] de Smith responde a la confesión de su amante sobre que tiene una nueva amiga con la amenaza asesina de que «them's graveyard words» [ésas son palabras de cementerio]:

I done polished up my pistol, my razor's sharpened too
He'll think the world done fell on him when my dirty work is through.[106]

103 Bessie Smith, *Sinful Blues*, Columbia 114052-D, 11 de diciembre de 1924. Reeditado en *The Empress*, Columbia CG 30818, 1972. [Yo tengo mi opinión y mi hombre no actuará bien / Así que voy a ser dura con él desde esta misma noche / Voy a conseguirme un arma tan larga como mi brazo derecho / Voy a disparar a ese hombre porque me ha tratado mal / Señor, ahora he cogido el blues del pecado]

104 Gertrude «Ma» Rainey, *See See Rider Blues*, Paramount 12252, diciembre de 1925. Reeditado en *Ma Rainey*, Milestone M-47021, 1974.

105 Gertrude «Ma» Rainey, *Rough And Tumble Blues*, Paramount 12303, 1926. Reeditado en *The Inmortal Ma Rainey*, Milestone MLP-2001, 1966. [Me puse violenta y maté a tres mujeres antes de que la policía tuviera noticia de ello / Porque mamá tiene ganas de pelear con esos blues duros y alborotadores]

106 Bessie Smith, *Them's Graveyard Words*, Columbia 14209-D, 3 de marzo de 1927. Reeditado en *The Empress*, Columbia CG 30818, 1972. [He sacado brillo a mi pistola, mi navaja está afilada también / Él pensará que el mundo se le ha caído encima cuando mi trabajo sucio esté hecho]

En algunas canciones, la mujer mata, de facto, a su compañero y es condenada a prisión (o a muerte). Frecuentemente, mata por celos, pero a veces, como en el *Cell Bound Blues* [Blues del límite de la celda] de Rainey, mata en defensa propia, protegiéndose a sí misma de los golpes violentos de su pareja.[107] En dos de las canciones de Bessie Smith, *Sing Sing Prison Blues* [Blues «Canta, canta prisión»] y *Send Me to the 'Lectric Chair* [Envíeme a la silla eléctrica], la narradora se encuentra ante la justicia, está preparada y dispuesta a pagar las consecuencias de haber matado a su pareja. En el primer blues, dirigiéndose al juez, la mujer dice:

> You can send me up the river or send me to that mean old jail
> You can send me up the river or send me to that mean old jail
> I killed my man and I don't need no bail.[108]

En *Send Me to the 'Lectric Chair*, la mujer le suplica al juez que le condene a la pena de muerte. No está preparada para pasar el resto de su vida en la cárcel y está dispuesta a aceptar el castigo que se merece por «cut her good man's throat» [haber cortado la garganta de su buen hombre]. Las sorprendentes posiciones asumidas por estas mujeres no ofrecen ni siquiera una insinuación de arrepentimiento por haberle quitado la vida a su amante. En *Send Me to the 'Lectric Chair*, la mujer describe de forma sarcástica los detalles de su crimen:

> I cut him with my barlow, I kicked him in the inside
> I stood there laughing at him, while he wallowed 'round and died.[109]

---

107 Gertrude «Ma» Rainey, *Cell Bound Blues*, Paramount 12257, 1925. Reeditado en *The Inmortal Ma Rainey*, Milestone MLP-2001, 1966.

108 Bessie Smith, *Sing Sing Prison Blues*, Columbia 14051-D, 6 de diciembre de 1924. Reeditado en *The Empress*, Columbia CG 30818, 1972. [Puedes enviarme al río o enviarme a esa vieja y miserable cárcel / Puedes enviarme al río o enviarme a esa vieja y miserable cárcel / Maté a mi hombre y no necesito ninguna fianza]

109 Bessie Smith, *Send Me to the 'Lectric Chair*, Columbia 14209-D, 3 de marzo de 1927. Reeditado en *The Empress*, Columbia CG 30818, 1972. [Le corté con mi *barlow* [navaja grande de una hoja], le di una patada en el costado / Permanecí ahí de pie, riéndome de él mientras él se revolcaba y moría]

Estas mujeres curtidas y pendencieras no son simples encarnaciones femeninas de la agresividad estereotipada masculina. El blues de mujeres no puede entenderse al margen de su papel en la formación de una comunidad emocional basada en la afirmación de la absoluta e irreductible humanidad de la gente negra (y en particular de las mujeres negras). La mujer del blues desafía a su modo la imposición de una inferioridad basada en el género. Cuando pinta retratos *blues* de mujeres duras, ofrece imágenes de defensa física e interrumpe y desacredita la interiorización cotidiana de la dominación masculina. En *Hateful Blues* [Blues del odio] de Bessie Smith la mujer responde a su compañero que la ha abandonado. Ella se siente «low down» [mezquina], pero no duda en decir que «nothin' ever worries me long» [ya nada me preocupa]. A pesar de que ha llorado y llorado, se persuade a sí misma de parar: «I aint't gonna cry no more » [no voy a llorar más]. Y, con mayor determinación, anuncia que «if he can stand to leave me, I can stand to see him go» [si puede levantarse para dejarme, puedo levantarme para verlo marchar]. Finalmente, alberga pensamientos violentos de venganza:

> If I see him I'm gon' beat him, gon' kick and bite him, too
> Gonna take my weddin' butcher, gonna cut him two in two.[110]

Esta mujer dura y sexualmente consciente es capaz de emitir amenazas intimidatorias al hombre que la ha maltratado y está más que dispuesta a llevarlas a cabo; es una descendiente espiritual de Harriet Tubman, de quien se dice que siempre advirtió a sus pasajeros del Underground Railroad [Ferrocarril Clandestino][111] que no se permitiría volver a nadie, que todos ellos seguirían adelante o los mataría con sus manos. Ésta era la única manera de garantizar la confidencialidad respecto a la ruta que usaban para escapar. Los retratos femeninos creados por las primeras mujeres del blues sirvieron como recordatorio de la tradicional condición de las mujeres afroamericanas, una tradición que cuestionaba directamente las nociones de femineidad imperantes.

110 Bessie Smith, *Hateful Blues*. [Si le veo, voy a pegarle, voy a patearle y a morderle, también / Voy a coger mi cuchillo de carnicero, regalo de boda, voy a cortarlo en dos]

111 El Underground Railroad fue una red de rutas y alojamientos secretos utilizada por los esclavos negros en los Estados Unidos durante el siglo XIX para escapar a los Estados libres y a Canadá con la ayuda de los abolicionistas y los simpatizantes con su causa. [N. de E.]

Las vidas de muchas de las mujeres del blues de los años veinte se asemejaban a las de las mujeres intrépidas inmortalizadas en sus canciones. Sabemos que Bessie Smith fue víctima de la violencia masculina en varias ocasiones y también que no dudó en lanzar amenazas violentas a los hombres que la traicionaron (amenazas que llevó a cabo alguna que otra vez). Una noche, en 1927, hombres del Ku Klux Klan, con toga y encapuchados, intentaron estropear la carpa donde actuaba, arrancando los palos para colapsar así la estructura entera. Cuando Smith se enteró, fue inmediatamente a la carpa y, según su biógrafo:

> Corrió hacia los intrusos, se detuvo a tres metros de ellos, puso una mano en su cadera y agitó un puño apretado hacia los hombres del Ku Klux Klan: «¿Qué coño creéis que estáis haciendo?», gritó por encima del sonido de la banda. «Quitaré toda la maldita carpa si tengo que hacerlo. ¡Vosotros sólo coged las sábanas y corred!».
>
> Los hombres del Ku Klux Klan, aparentemente demasiado sorprendidos como para moverse, se quedaron allí boquiabiertos. Bessie siguió lanzándoles obscenidades hasta que finalmente se dieron la vuelta y desaparecieron silenciosamente en la oscuridad.
>
> Volvió entonces a la carpa como si acabara de resolver un asunto rutinario.[112]

Daphne Duval Harrison ha apuntado que el blues de mujeres en los años veinte «introdujo nuevos modelos, diferentes, de mujer negra (más asertivas, sexys, conscientes sexualmente, independientes, realistas, complejas, vivas)». Su explicación sobre la importancia del blues para redefinir la imagen de sí mismas de las mujeres negras, merece una cita extensa:

> Las mujeres del blues de la época de Ida Cox imprimieron en sus letras y actuaciones un nuevo sentido, en tanto que interpretaron y reformularon la experiencia negra desde su singular perspectiva de la sociedad estadounidenses como mujeres negras que eran. Vieron un mundo que no protegía la inviolabilidad de la feminidad negra, como se propugnaba en la ideología burguesa; sólo las mujeres blancas de clase media o alta estaban protegidas. Vieron y experimentaron la injusticia en tanto que los trabajos

112 Albertson, *op. cit.*, 1972, pp. 132-133.

> que tenían les eran arrebatados cuando las mujeres blancas se negaban a trabajar con ellas o los hombres blancos volvían de la guerra a reclamarlos. Señalaron el dolor del maltrato sexual y físico, así como del abandono.[113]

Se esperaba que las mujeres del blues incumplieran las normas ortodoxas del comportamiento femenino; por ello eran veneradas tanto por los hombres como por las mujeres en las comunidades negras de clase trabajadora. *Wild Women Don't Have the Blues* [Las mujeres salvajes no se deprimen], de Ida Cox, se convirtió en el retrato más famoso de la mujer inconformista e independiente, y su «mujer salvaje» se ha convertido prácticamente en su sinónimo, en tanto que reina del blues:

> I've got a disposition and a way of my own
> When my man starts kicking I let him find another home
> I get full of good liquor and walk the streets all night
> Go home and put my man out if he don't treat me right
> Wild women don't worry, wild women don't have the blues
> You never get nothing by being an angel child
> You better change your ways and get real wild
> I want to tell you something, I wouldn't tell you no lie
> Wild women are the only kind that really get by
> 'Cause wild women don't worry, wild women don't have the blues.[114]

En *Easy Come, Easy Goes Blues* [Blues «Fácilmente llega y fácilmente se va»], Bessie Smith también exploró el tema de la «mujer salvaje» (la mujer que rechaza conscientemente los valores dominantes, especialmente aquellos que prescriben pasividad en las relaciones con los hombres). Esta canción habla

113 Harrison, *op. cit.*, 1990, pp. 111, 64.

114 Ida Cox, *Wild Women Don't Have the Blues*, Paramount 12228, 1924. Reeditado en *Wild Women Don't Have the Blues*, Riverside RLP 9374, s/f. [Tengo mi forma de ser y mis propias maneras / Cuando mi hombre empieza a pegar patadas, le dejo encontrar otro hogar / Me lleno de buen licor y camino por la calle toda la noche / Voy a casa y echo a mi hombre si no me trata bien / Las mujeres salvajes no se preocupan, las mujeres salvajes no se deprimen / Nunca consigues nada siendo un ángel, niña / Mejor cambia tus maneras y ponte salvaje / Quiero decirte algo, no te mentiría: / Las mujeres salvajes son las únicas que se las arreglan / Porque las mujeres salvajes no se preocupan, las mujeres salvajes no se deprimen]

de una mujer que se niega a permitir que el maltrato que ha sufrido a manos de un hombre la sumerja en una depresión. Se niega a tomarse el amor tan en serio que su pérdida amenace su propia esencia:

> If my sweet man trifles, or if he don't
> I'll get someone to love me anytime and he won't

Concluye con una declaración que resume la postura que mantiene:

> This world owe me a plenty lovin', hear what I say
> Believe me, I go out collectin' most every day
> I'm overflowing with those easy come, easy go blues.[115]

Prove It on Me Blues [Blues «Tendrán que probarlo»], compuesto por Gertrude «Ma» Rainey, retrata precisamente a dicha «mujer salvaje», que afirma su independencia con respecto a las normas ortodoxas de la femineidad, alardeando descaradamente de su lesbianismo. Las relaciones sexuales de Rainey con mujeres no eran un secreto entre sus colegas o su audiencia. El anuncio del lanzamiento al mercado de *Prove It on Me Blues* mostraba a la *blueswoman* luciendo un sombrero, una chaqueta y una corbata de hombre intentando, como se veía claramente, seducir a dos mujeres en una esquina, mientras la miraba un policía. La letra de la canción dice lo siguiente:

> They said I do it, ain't nobody caught me
> Sure got to prove it on me
> Went out last night with a crowd of my friends
> They must've been women, 'cause I don't like no men

115 Bessie Smith, *Easy Come, Easy Go Blues*, Columbia 14005-D, 10 de enero de 1924. Reeditado en *Any Woman's Blues*, Columbia C 30126, 1972. [Si mi dulce hombre tontea, o si no / Conseguiré a alguien que me ame en cualquier momento, él no / Este mundo me debe mucho amor, escuchad lo que digo / Creedme, salgo a recoger la mayor parte del día / Estoy desbordada con esos blues que tan fácil vienen y fácilmente se van]

It's true I wear a collar and a tie
Make the wind blow all the while
'Cause they say I do it, ain't nobody caught me
They sure got to prove it on me

Wear my clothes just like a fan
Talk to the gals just like any old man
'Cause they say I do it, ain't nobody caught me
Sure got to prove it on me.[116]

Sandra Lieb ha descrito esta canción como una «potente declaración de autoestima y de resistencia lésbica».[117] *Prove It on Me Blues* es un precursor cultural del movimiento cultural lésbico de los años setenta, que comenzó a cristalizar alrededor de interpretaciones y discos que afirmaban el lesbianismo. De hecho, en 1977, Teresa Trull grabó una versión de la canción de «Ma» Rainey para un álbum titulado *Lesbian Concentrate*[118] [Concentrado lésbico].

Hazel Carby ha señalado, de forma sagaz, que *Prove It on Me Blues*:

> Oscila entre la velada actividad subversiva de las mujeres que aman a mujeres [y] una declaración pública de lesbianismo. Sus palabras expresan un enorme desprecio hacia la sociedad, que rechazaba a las lesbianas […] Pero al mismo tiempo, la canción es una reivindicación del lesbianismo, en tanto que la mujer nombra públicamente su propia preferencia sexual.

116 Gertrude «Ma» Rainey, *Prove It on Me Blues*, Paramount 12668, junio de 1928. Reeditado en *Ma Rainey*, Milestone M-47021, 1974. [Dijeron que lo hice, nadie me pilló / Por supuesto tienen que probarlo / Salí anoche con muchos de mis amigos / Deben haber sido mujeres, porque a mí no me gustan los hombres / Es verdad que llevo cuello y corbata / Hacen al viento soplar todo el rato / Porque dicen que lo hice, nadie me pilló / Por supuesto tendrán que probarlo / Llevo la ropa como un admirador / Hablo a las chicas como cualquier hombre mayor / Porque dicen que lo hice, nadie me pilló / Por supuesto tendrán que probarlo]

117 Lieb, *op. cit.*, 1983, p. 125.

118 *Lesbian Concentrate: A Lesbianthology of Songs and Poems*, Olivia Records MU 29729, 1977.

Carby defiende que esta canción «se compromete directamente al señalar que la cuestión de las preferencias sexuales es parte de la lucha, contradictoria, de las relaciones sociales».[119]

Prove It on Me Blues muestra cómo las *blueswomen* iconoclastas de los años veinte fueron pioneras del posterior desarrollo histórico. Las reacciones a esta canción también ponen de relieve que la homofobia dentro de la comunidad negra no impidió que las mujeres del blues cuestionaran las concepciones estereotipadas de la vida de las mujeres. No permitieron que las atraparan en el silencio impuesto por la sociedad dominante.

La canción *Bad Girl Blues* [Blues de la chica mala] de Memphis Willie B. (Borum) es uno de los ejemplos de cómo trataban el lesbianismo los hombres del blues. Las letras carecen de cualquier insinuación de condena moral:

> Women loving each other, man, they don't think about no man
> Women loving each other and they don't think about no man
> They ain't playing no secret no more, these women playing it a wide open hand.[120]

El *Sissy Blues* [Blues marica] de «Ma» Rainey reconoce de forma parecida la existencia de la homosexualidad masculina en la comunidad negra, sin que se apunte condena moral alguna. Como es el caso del blues, por lo general, la cuestión simplemente se nombra:

> I dreamed last night I was far from harm
> Woke up and found my man in a sissy´s arms
> My man got a sissy, his name is Miss Kate
> He shook that thing like jelly on a plate
> Now all the people ask me why I'm alone
> A sissy shook that thing and took my man from home.[121]

---

119 Carby, *op. cit.*, 1986, p. 18.

120 Véase el texto del *Bad Girl Blues* de Memphis Willie B. Borum en Eric Sackheim (ed.), *The Blues Line*, Nueva York, Schirmer, 1968, p. 288. [Mujeres amándose entre sí, hombre, no piensan en ningún hombre / Mujeres amándose entre sí y que no piensan en ningún hombre / Ya no juegan en secreto, estas mujeres juegan con las manos descubiertas]

121 Gertrude «Ma» Rainey, *Sissy Blues*, Paramount 12384, 1928. Reeditado en *Oh My Baby Blues*, Biograph BLP-12011, s/f. [Anoche soñé que estaba a salvo / Desperté y encontré a mi hombre en

Los blues grabados por Gertrude Rainey y Bessie Smith nos ofrecen una mirada privilegiada sobre las percepciones imperantes acerca del amor y la sexualidad en las comunidades negras de la post-esclavitud en Estados Unidos. Ambas mujeres se convirtieron en un modelo para un incalculable número de hermanas, a quienes enviaban mensajes que desafiaban la dominación masculina, alimentada por la cultura dominante. Las mujeres del blues retaron abiertamente las políticas de género implícitas en las representaciones culturales tradicionales del matrimonio y las relaciones de amor heterosexuales. Desvelaron los estereotipos, exploraron las contradicciones de esas relaciones y rechazaron, siguiendo la tradición del blues de crudo realismo, idealizar las relaciones románticas. Así, redefinieron el «lugar» de las mujeres. Forjaron e inmortalizaron imágenes de mujeres duras, fuertes e independientes que no tenían miedo ni de su propia vulnerabilidad, ni de defender su derecho a ser respetadas como seres humanos autónomos.

los brazos de un marica / Mi hombre tiene un marica, su nombre es señorita Kate / Él menea esa cosa como gelatina en un plato / Ahora toda la gente me pregunta por qué estoy sola / Un marica meneó esa cosa y se llevó a mi hombre de casa]

6. Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana

Carol Stack[1]

El poder y la autoridad atribuidos a las mujeres en los guetos negros de EEUU, mujeres cuyas familias están atrapadas en la pobreza y las prestaciones sociales, tienen sus raíces en el hecho de que el desempleo es algo inevitable para los varones negros, lo que a su vez conlleva que sean las mujeres quienes controlen los recursos económicos. Estas condiciones socioeconómicas han dado origen a rasgos específicos en relación con la organización de la familia y con las redes de parentesco en las comunidades negras, rasgos semejantes a los patrones de autoridad doméstica que emergen en las sociedades matrilineales o en las culturas donde los hombres están fuera del hogar realizando trabajos asalariados.[2] En las comunidades negras urbanas, los pobres han construido, como unidad básica de su sociedad, grupos de personas, parientes y no

[1] «Sex Roles and Survival in a Urban Black Community», Rosaldo y Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974. Este artículo es en su mayoría una adaptación del capítulo siete del libro *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper & Row, 1974. Quiero agradecer a Harper & Row su permiso para utilizar el material. También quiero dar las gracias a los profesores Louise Lamphere, Michelle Rosaldo, Robert Weiss, Nancie González y Eva Hunt por sus útiles sugerencias en el estudio y preparación del texto, así como a William W. Carver, de Stanford University Press, por sus amables consejos editoriales.

[2] Gonzalez, *Black Carib Household Structure: A Study of Migration and Modernization*, Seattle, 1969; Gonzalez, «Toward a Defintion of Matrifocality», en N. E. Whitten y J. F. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Nueva York, 1970.

parientes, que cooperan diariamente y viven unos cerca de otros, o conviven juntos. Se considera a estas unidades, o núcleos, la base de las familias consanguíneas[3] y de la matrifocalidad.[4]

El concepto de «matrifocalidad», por otra parte, ha sido cuestionado por impreciso e inadecuado. Estudios recientes[5] han demostrado de forma convincente que muchas de las características negativas atribuidas a las familias matrifocales (que al carecer de figura paterna, son vistas como inestables y producen descendencia «ilegítima» a ojos de la cultura popular) no se corresponden con las familias negras de bajos ingresos de las ciudades de EEUU. Más que imponer las reconocidas definiciones de familia (familia nuclear o familia matrifocal), debemos buscar un marco teórico más apropiado en relación con las formas en que las que los pobres urbanos describen y ordenan su mundo. En otro lugar, he propuesto un análisis basado en la noción de «red doméstica».[6] Desde este punto de vista, la base de la estructura familiar y de la cooperación no es la familia nuclear de clase media, sino un grupo extenso de personas emparentadas, principalmente a través de los hijos, pero también a través del matrimonio y la amistad, que se agrupan para satisfacer las funciones domésticas. Este grupo, o red doméstica, se extiende por varios hogares basados en el parentesco; las fluctuaciones de composición de cada uno de ellos no afectan significativamente los pactos de cooperación.

---

3 Gonzalez, «The Consanguineal Household and Matrifocality», *American Anthropologist*, núm. 67, 1965, pp. 1541-1549.

4 Tanner, «Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans» en el volumen original, Rosaldo y Lamphere (eds.), *Women, cultura and society*, Stanford University Press, 1974. Véase también Abrahams, *Deep Down in the Jungle*, Hatboro (Pa.), 1963; Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action*, escrito para la agencia de planificación de políticas públicas e investigación del departamento de trabajo, [Office of Policy Planning and Research of the Department of Labor], Washington (DC), 1965; Rainwater, «Crucible of Identity: The Negro Lower-Class Family», *Daedalus*, vol. 95, núm. 2, 1966, pp. 172-216.

5 Ladner, *Tomorrow's Tomorrow: The Black Woman*, Garden City (NY), 1971; Smith, 1970, «The Nuclear Family in Afro-American Kinship», *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 1, núm. 1, 1970, pp. 55-70; Stack, «The Kindred of Viola Jackson: Residence and Family Organization of an Urban Black American Family», en N. E. Whitten y J. F. Szwed (eds.), *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives*, Nueva York, 1970; Valentine, «Blackston: Progress Report on a Community Study in Urban Afro-America», dossier, Washington University, San Luis, 1970.

6 Stack, *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, 1974.

En este artículo analizaré la red doméstica y las relaciones que se dan en ella desde la perspectiva de las mujeres (desde la perspectiva que las mujeres han proporcionado a este estudio y desde mis propias interpretaciones de la esfena doméstica y social). La mayor parte de los estudios previos[7] sobre la familia negra han adoptado una perspectiva masculina, poniendo el énfasis en la vida de calle de los hombres negros, así como situándoles en una posición periférica respecto a los asuntos familiares. A pesar de destacar, de forma correcta, las dificultades económicas a las que los hombres negros se enfrentan en una sociedad racista, éstos y otros estudios[8] han adoptado el estereotipo de las familias negras como familias sin padre y sometidas a pautas matriarcales de mujeres dominantes. Desde estas explicaciones tan simplistas resulta muy fácil culpar de la delincuencia juvenil, el divorcio, la ilegitimidad y otras enfermedades sociales a las familias negras, mientras se ignora la realidad opresiva de nuestro sistema político y económico, así como la flexibilidad adaptativa y la fuerza que han mostrado las familias negras.

Mi análisis se basa tanto en historias de vida, como en observaciones personales de mujeres de The Flats, la zona más pobre de una comunidad negra en la ciudad de Jackson Harbor en el Medio Oeste [de Estados Unidos].[9] Las mujeres se presentan como estrategas, como agentes activos que usan recursos para alcanzar metas y que hacen frente a los problemas de la vida diaria. Este marco de trabajo tiene varias ventajas. En primer lugar, se centra en las mujeres más que en los hombres, se da relevancia a los puntos de vista de las mujeres, normalmente ignorados o despreciados, por encima de las relaciones familiares. En segundo lugar, en tanto que los hogares se forman en torno a las mujeres, debido a su rol en el cuidado de los hijos, los vínculos entre mujeres (incluyendo las tías paternas, primas, etc.) constituyen muchas veces el núcleo de la red; la información sobre la vida de las mujeres, por tanto, ilumina de forma crucial la continuidad de estas redes. Finalmente, las historias de vida, principalmente de mujeres, demuestran el rol positivo que desempeñan

[7] Véase por ejemplo, Liebow, *Tally's Corner*, Boston, 1967, y Hannerz, *Soulside: Inquiries into Guetto Culture and Community*, Nueva York, 1969.

[8] Moynihan, *op. cit.*, 1965; Bernard, *Marriage and Family Among Negroes*, Englewood Cliffs (NJ), 1966.

[9] Este trabajo se basa en un reciente estudio antropológico sobre la pobreza y la vida doméstica de los negros americanos criados con prestaciones sociales, cuyos padres habían migrado desde el Sur a una comunidad del Norte urbano (Stack, «Black Kindreds…», *op. cit.*, 1972). Entre los veinte y los cuarenta años, ya adultos, crían a sus propios hijos en The Flats, pisos de protección oficial. Todos los nombres que aparecen en este artículo, tanto personales como de lugares, son ficticios. [En la traducción, se ha respetado el nombre propio The Flats. N de E.]

los hombres en la vida de una familia negra, tanto como padre de los hijos de una mujer, como aportando recursos valiosos para la red de ésta, y para su propia red de parientes.

Comenzaré por analizar los acuerdos tomados por una mujer y su red de parientes en relación con sus lugares de residencia, en dos momentos puntuales, demostrando así que, aunque cambie la composición del hogar, la mayoría de los miembros (invitados o permanentes) pertenecen a una única red que tiene continuidad a lo largo del tiempo. Las mujeres y los hombres se mudan a menudo como consecuencia del desempleo, la posibilidad de recibir prestaciones sociales, la ruptura de las relaciones o los antojos de un casero. No obstante, las muchas calamidades y crisis que obligan al constante cambio de residencia hacen que hombres, mujeres y niños vuelvan a los hogares de los parientes cercanos. Los hogares recién formados son fruto de sucesivas recombinaciones de la misma red doméstica de adultos y niños y, con bastante frecuencia, se dan en las mismas viviendas. Las historias de residencia son así un reflejo importante de la estrategia de confianza y fortaleza de la red doméstica familiar y revela, además, la adaptabilidad de los hogares, cuyos límites son «flexibles». (Merece la pena destacar que los blancos de clase media empiezan a valorar estos modelos de hogar, en lo que se refiere a sus propias vidas).

En el resto del artículo se volverá a poner énfasis en la importancia de maximizar la fuerza de la red; las estrategias complementarias se examinarán por partes, a través de dos grupos de relaciones dentro de las redes familiares: aquéllas entre madres y padres y aquéllas entre padres e hijos. Las lecturas de las mujeres sobre su propia situación muestran que han desarrollado un fuerte sentido de independencia con respecto a los hombres, han desplegado controles sociales contra la formación de relaciones conyugales y han limitado el rol del marido / padre dentro del grupo doméstico de la madre. Todas estas estrategias sirven para fortalecer la red doméstica, a menudo a costa del vínculo entre hombre y mujer. La familia ve cualquier matrimonio como un riesgo para la mujer y sus hijos y la pérdida de un familiar, hombre o mujer, como una amenaza para la continuidad de la red familiar. Ambos factores se complementan mutuamente y determinan el grado de aceptación social de las relaciones entre padres e hijos.

La residencia y la red doméstica

En The Flats, el apoyo material y cultural necesario para mantener y socializar a los miembros de cierta comunidad, lo procuran parientes que cooperan entre sí. Un individuo puede recurrir a una amplia red doméstica de parientes y amigos (algunos residen juntos, otros no). Los residentes de The Flats atribuyen la pertenencia a un hogar según dónde duerme, come y pasa el tiempo una persona. Aquellos que comen juntos pueden ser considerados parte de una unidad doméstica. Pero un individuo puede comer en un hogar, dormir en otro, contribuir, además, con recursos y servicios en un tercero y considerarse a sí mismo o a sí misma como miembro de cada uno de esos tres hogares. Los niños pueden quedarse dormidos en las visitas que hacen sus familiares a otras mujeres adultas; y podrán quedarse en estas casas y compartir comidas quizá una semana. Tal y como R. T. Smith sugiere en un artículo sobre parentesco afroamericano,[10] a veces es difícil «determinar simplemente a qué hogar pertenece un individuo dado, en un momento concreto». Por supuesto, esta realidad de la vida del gueto es disfrazada de forma habitual en los informes de estadísticas del censo, que simplemente registran las distribuciones teniendo en cuenta dónde se duerme.

De este modo, los miembros de los hogares de The Flats cambian, a la vez que, en la mayoría de los casos, se mantiene una situación estable de tres generaciones de parientes: varones y mujeres, que han traspasado la edad de tener hijos; una generación intermedia de madres, que crían a sus propios hijos o a los hijos de un pariente cercano; y los niños. Esta observación es apoyada por un estudio reciente de Ladner, quien escribe: «Es normal que muchos niños crezcan en un hogar con tres generaciones y absorban las influencias de una abuela y un abuelo, al igual que las de una madre y un padre».[11] Una investigación de ochenta y tres cambios de residencia de familias que viven gracias a las prestaciones sociales, en los que mujeres adultas, cabeza de familia, fusionaron sus hogares con otros parientes, muestra que la mayoría de dichos movimientos crearon hogares tri-generacionales. Como consecuencia, se torna difícil precisar el comienzo o el final estructural de los ciclos de los hogares de las comunidades urbanas de negros

---

10 R. T. Smith, «The Nuclear Family in Afro-American Kinship», *op. cit.*, 1970.

11 Ladner, *Tomorrow's Tomorrow…, op. cit.*, 1971, p. 60.

pobres.[12] Sí se percibe de forma clara que los patrones de autoridad dentro de una red de parientes cambian con el nacimiento y la muerte; por ejemplo, la muerte del miembro más viejo de un hogar hace que la siguiente generación asuma la autoridad.

Son varios los factores que provocan los cambios de residencia. La mayoría están relacionados con las condiciones económicas en las que viven las familias pobres. Las mujeres que tienen hijos acceden a prestaciones sociales y, por lo tanto, disponen de una mayor seguridad económica que las mujeres que no tienen hijos o que los hombres en general. Las normativas de las prestaciones animan a las madres a constituir hogares separados; las mujeres buscan activamente la independencia, la privacidad, mejorar sus vidas. Pero tales aventuras no duran mucho tiempo. Las historias de vida de los adultos muestran que los intentos de las mujeres de organizar hogares separados con sus hijos duran poco: las casas son declaradas en ruina, los caseros desalojan a los inquilinos; y aumenta la necesidad de ayuda entre los parientes. La composición de los hogares también se expande o se contrae con la pérdida de un trabajo, la muerte de un familiar, el comienzo o el fin de una relación sexual o el final de una amistad. Pero las fluctuaciones en la composición de los hogares raramente afectan a los intercambios y dependencias diarias de los participantes. La siguiente cronología de cambios de residencia de Ruby Banks aclara gráficamente estas cuestiones:

Edad	Composición y contexto de formación del hogar
Nacimiento	Ruby vive con su madre, Magnolia, y sus abuelos maternos.
4 años	Para que les concedan prestaciones a Ruby y Magnolia, deben mudarse de la casa de los abuelos de Ruby. Se mudan a otra residencia, dos casas más allá, pero hacen todas las comidas en casa de los abuelos.
5 años	Ruby y Magnolia regresan a casa de los abuelos y Magnolia da a luz un niño. Magnolia trabaja y la abuela cuida de sus hijos.

12 Buchler y Selby, *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*, Nueva York, 1968; Fortes, «Introduction», en Jack Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge (GB), 1958; Otterbein, «The Developmental Cycle of the Andros Household: A Diachronic Analysis», *American Anthropologist*, núm. 72, 1970, pp. 1412-1419.

6 años	Los abuelos maternos de Ruby se separan. Magnolia se queda a vivir con su padre y sus (ahora) dos hijos. Ruby y su abuela se mudan calle arriba y viven con su tía materna, Augusta, y su tío materno. La abuela de Ruby cuida de Ruby y sus hermanos y Magnolia trabaja, cocina y limpia para su padre.
7-16 años	El hogar está compuesto ahora por Ruby, su abuela, el nuevo marido de su abuela, Augusta y su novio y el tío materno de Ruby. A la edad de dieciséis años, Ruby da a luz una niña.
17 años	La abuela de Ruby muere y Ruby tiene un segundo bebé, de Otis, el hermano pequeño de su mejor amiga, Willa Mae. Ruby sigue viviendo con Augusta, el novio de Augusta, el tío materno de Ruby y sus hijas.
18 años	Ruby se pelea con Augusta y ella y Otis se mudan a un apartamento con sus dos hijas. El padre de la primera hija de Ruby muere. Otis permanece con Ruby y sus dos hijas en el apartamento.
19 años	Ruby rompe con Otis. Ella y sus dos hijas se van a vivir con Magnolia, el «marido» de Magnolia y sus diez medio hermanos. Ruby tiene un aborto.
19 años y medio	Ruby deja la ciudad y se muda de estado con su nuevo novio, Earl. Deja a sus hijas con Magnolia y permanece fuera durante un año. Entonces Magnolia le insiste para que regrese a casa y se ocupe de sus hijas.
20 años y medio	Ruby y sus hijas se mudan a una casa grande alquilada por Augusta y el hermano de su madre. Ésta se encuentra al lado de la casa de Magnolia, donde comen Ruby y sus hijas. Ruby limpia para su tía y su tío y da a luz otro bebé, de Otis, quien había vuelto al hogar.
21 años	Ruby y Otis rompen otra vez. Ella encuentra una casa y se muda allí con sus hijas, Augusta, y el novio de Augusta. Ruby se encarga de la limpieza, y Augusta cocina. Aunque Ruby y Magnolia viven lejos, comparten el cuidado de los niños y la hija de la prima de Ruby vive con Ruby.
21 años y medio	Augusta y su novio se mudan de casa porque todos se peleaban y los dos querían alejarse del ruido de los niños. Ruby tiene un nuevo novio.

Los cambios de casa de Ruby y los lugares de residencia de sus propias hijas y parientes revelan que los mismos factores que contribuyen a la alta frecuencia de las mudanzas, también hacen que los hombres, mujeres y niños vuelvan a los hogares de los familiares cercanos. Que uno pueda hacer eso repetidamente es a la vez una gran fuente de seguridad y de dependencia para aquéllos que viven en la pobreza.

Una mirada en detalle a la red doméstica de los padres de Ruby, Magnolia y Calvin Waters, en un período de menos de tres meses, ilustra la complejidad de una red típica y muestra las construcciones de parentesco, tanto el reclutamiento de individuos para la red, como la composición cambiante de los hogares dentro de la red.

Unidad doméstica	Composición en abril de 1969	Composición en junio de 1969
Núm. 1	Magnolia, su marido Calvin y sus ocho hijos (4-18 años).	Sin cambios.
Núm. 2	La hermana de Magnolia, Augusta, el novio de ésta, Ruby, los hijos de Ruby y el novio de Ruby, Otis.	Augusta y su novio se han mudado al hogar núm. 3 tras una discusión con Ruby. Ruby y Otis se quedan en el núm. 2.
Núm. 3	Billy (la mejor amiga de Augusta), los hijos de Billy, Lazar (el marido de Carrie, hermana de Magnolia, que vive en el sótano), Carrie (que vive allí de vez en cuando; es alcohólica).	Augusta y su novio se han mudado a un apartamento pequeño de una habitación en el piso de arriba de Billy.
Núm. 4	Lydia, hermana de Magnolia, las hijas de Lydia, Georgia y Lottie, el novio de Lydia, la hija de Lottie.	Lottie y su hija se han mudado a un apartamento calle abajo, uniéndose a ellas la amiga de Lottie y su hijo. Georgia se ha mudado con su novio. El hijo de Lydia ha vuelto a casa de Lydia en el hogar núm. 4.
Núm. 5	Willa Mae, amiga de Ruby, su marido y su hijo, su hermana y su hermano James (el padre de la hija de Ruby).	James, que se ha mudado con su «novia», vive con su hermana; James guarda la mayoría de su ropa en el hogar núm. 5. El hermano de James ha vuelto del ejército y se muda al núm. 5.
Núm. 6	Eloise (la hermana del padre del primer hijo de Magnolia), su marido, sus cuatro hijos pequeños, su hija y su hijo, la hija del hermano de la amiga de Eloise, Jessie y su bebé.	Sin cambios

Núm. 7	Violet (la esposa de Cecil, el mejor amigo de Calvin, muerto hace varios años), sus dos hijos, su hija Odessa y los cuatro hijos de Odessa.	Raymond, el hijo de Odessa, es el padre del bebé de Clover. Ésta y el bebé se unen al hogar núm. 7.

Los ejemplos indican, de hecho, el importante rol de las mujeres negras en la estructura doméstica. Pero la cooperación entre hermanos y hermanas que comparten el mismo hogar o viven cerca unos de otros ha sido infravalorada por los que señalan a los hogares encabezados por mujeres como la unidad doméstica más significativa entre los negros pobres de la urbe. La cooperación estrecha entre hermanos adultos emerge de los patrones típicos de residencia de los adultos jóvenes.[13] Debido a la pobreza, las mujeres jóvenes, con o sin hijos, no ven otra elección que quedarse en casa con sus madres u otras mujeres parientes adultas. Incluso cuando las mujeres jóvenes están cobrando las prestaciones por tener hijos, afirman que sus recursos se amplían cuando comparten comida e intercambian bienes y servicios diariamente. Asimismo, los hombres desempleados o los hombres que trabajan a media jornada o en trabajos de temporada, permanecen habitualmente en el hogar materno o, si la madre ha muerto, con sus propias hermanas y hermanos. Este patrón se alarga mucho tiempo después de que un hombre sea padre; éste establecerá relaciones sexuales con mujeres que viven a su vez con sus propios parientes o amigos, o que están solas con sus hijos. Un resultado de este patrón es el llamativo hecho de que los hogares casi siempre tienen hombres cerca: parientes masculinos, familia política y novios. Estos hombres son normalmente miembros intermitentes de los hogares, huéspedes o amigos que vienen y van (hombres que normalmente comen, y algunas veces duermen, en estos hogares). Los niños tienen un contacto constante y cercano con estos hombres, especialmente en el caso de los parientes masculinos. Estas relaciones superan el paso de los años. El patrón de residencia más previsible en The Flats es aquel en el que los individuos residen en los hogares donde han nacido o se han criado hasta bien entrados en la edad adulta.

Los trabajadores sociales, los investigadores y los arrendadores de los guetos de las comunidades negras saben desde hace tiempo que los patrones de residencia de los pobres cambian con frecuencia y que las mujeres juegan un papel doméstico predominante. Lo que no se comprende tan bien es la

[13] Stack, «The Kindred of Viola Jackson…», *op. cit.*, 1970.

relación entre la composición de los hogares y la organización doméstica en estas comunidades. Las fronteras de los hogares son flexibles y ningún modelo de hogar, como la familia nuclear, la familia extensa o la familia matrifocal, sirve como norma. La fuerza de los lazos dentro de una red de parientes es crucial y duradera; a su vez, el mantenimiento de una red fuerte tiene consecuencias en las relaciones entre los propios miembros, como se demuestra en el siguiente debate sobre las relaciones entre madres y padres y entre padres e hijos.

Madres y padres

A pesar del vacío y la desesperanza laboral de la comunidad negra, hombres y mujeres se enamoran y, optimistas, apuestan por nuevas relaciones, encarándose a las fuerzas inexorables de la pobreza y el racismo. Al mismo tiempo, haciendo frente a la vida diaria, las mujeres y los hombres negros han desarrollado una serie de actitudes y estrategias que parecen disminuir la posibilidad de formar relaciones a largo plazo. Incluso cuando un hombre y una mujer comparten una casa de forma temporal, ambos mantienen lazos sociales primarios con sus parientes. Si otros miembros de la red de parentesco piensan que una relación particular puede acabar con los recursos de la red, es posible que actúen de diversos y sutiles modos para romperla. Esto es lo que pasó en la vida de Julia Ambrose, otra residente de The Flats.

Cuando conocí a Julia por primera vez, vivía con su bebé, su prima Teresa y la pareja de ésta. Tras varios encontronazos con Teresa por las facturas y a causa de la hostilidad de Teresa hacia el novio de Julia, esta última decidió mudarse. Me dijo que estaba perdidamente enamorada de Elliot, el padre de su hijo, y que habían decidido vivir juntos.

Durante varios meses Julia y Elliot compartieron un pequeño apartamento y su relación fue estable. Elliot estaba muy orgulloso de su bebé. Los fines de semana se pasaba el día entero llevando al bebé a casa de su hermana, donde se lo enseñaba a sus amigos en la calle. Julia, entusiasmada por su independencia al tener su propio hogar, cuidaba muchísimo de la casa y de su bebé. Me contó:

> Antes de que Elliot vuelva del trabajo, tengo preparada su cena, y la casa y el niño limpios. Cuando llega, se da una ducha y yo le llevo la comida a la cama. Duermo al niño y me meto en la cama con él. Me gusta. Comemos cualquier cosa y nos dormimos. Y por la mañana hacemos lo mismo.

Cinco meses después, Elliot fue despedido de su trabajo en la fábrica, donde eran usuales los contratos temporales de ayudante. Sólo pudo encontrar un trabajo a tiempo parcial en una empresa de taxis. Elliot comenzó a pasar más tiempo fuera de casa, con sus amigos en la taberna local, y menos con Julia y el bebé. Julia finalmente tuvo que volver a solicitar las prestaciones sociales y Elliot se llevó casi todas sus cosas a casa de su hermana, para que el trabajador social no supiera que vivía con Julia. Julia notó cambios en Elliot.

> Si empiezas a besuquearte y a hacer las mismas cosas que has hecho siempre con tu chico y él no quiere, puedes estar segura de que se está liando con otra persona o que ya no te desea. Quizás Elliot no me quiso desde el principio, pero quizás sí, porque me persiguió mucho. Me quería y no me quería. Yo lo quería mucho, pero ya no estoy enamorada de él. Mis sentimientos han cambiado. Ahora no estoy enamorada de ningún hombre, la verdad. Sólo me interesa lo que puedo obtener de ellos.

Julia y Elliot siguieron juntos, pero ella empezó a oír rumores. Su prima, que se había mostrado celosa muchas veces respecto a Julia, siguió a Elliot en un coche y le dijo a Julia que Elliot había aparcado tarde, por la noche, junto al apartamento de su anterior novia. Julia me dijo que su prima no era «sino una cotilla, que traía una y otra vez las mismas "primicias"», y que en realidad le tenía envidia por su larga relación. A pesar de esto, Julia se creía el cotilleo.

Después de oír más rumores y cotilleos sobre Elliot, Julia dijo:

> […] todavía me gusta mucho, pero no voy a dejar que quede por encima de mí. Cuando descubrí que se estaba liando con otra, me dije a mí misma: «Yo también lo hago así que, ¿para qué armar un escándalo?». Pero después de eso, ¡le hice pagar por estar conmigo! Yo recibía de los servicios sociales un cheque cada mes para el alquiler, cogía el dinero y me compraba ropa. Me compré un vestuario completo y le daba dinero a mi madre por cuidar al bebé mientras yo estaba trabajando. Trabajé aquí y allá mientras el subsidio pagaba mi alquiler. No necesitaba a Elliot en

> realidad, era dinero extra para mí. Cuando él me preguntaba qué pasaba con mi cheque, yo le decía que me había dado de baja y que no podía volver a darme de alta. Mi madre lo sabía. A ella no le importaba lo que hiciera, siempre y cuando no dejara a Elliot ponerme en ridículo. La cuestión es que una mujer tiene que tener orgullo propio. No puede dejar que un hombre la domine. No puedes dejar que un hombre te patee el culo y te diga lo que tienes que hacer. Siempre que pueda dejar a un hombre en ridículo, lo haré. Y si él hace lo mismo conmigo, entonces me iré y lo dejaré solo.

Después de que Elliot perdiera su trabajo, y sus parientes continuaran contándole cotilleos sobre si jugueteaba con otras mujeres, Julia se volvió una amargada y estaba ansiosa por hacerle daño. Había un hombre negro, joven, que hacía los repartos de una tienda local y pasaba por su casa todos los días y tonteaba con ella. Charles reducía la velocidad de su camión y tocaba el claxon para Julia cuando pasaba por su casa. Enseguida empezó a salir corriendo para hablar con él en su camión y decidió «salir» con él. A Charles le gustaba Julia y le traía cosas bonitas para su niño.

«Puse una trampa a Elliot», me dijo Julia, poco después de dejar de salir con Charles.

> Sabía que no le importaba nada a Elliot, así que le puse celoso. Se portaba bien con los niños, con los dos, pero no hacía nada para mostrarme que todavía estaba enamorado de mí. Elliot y yo peleábamos mucho. Una noche Charles y yo fuimos a la habitación de un motel y nos quedamos allí toda la noche. Mamá cuidaba a los bebés. Se enfadó. Pero yo estaba intentando hacer daño a Elliot. Cuando volví a casa, Elliot y yo nos peleamos. Me llamó toda clase de cosas. Le dije que él también debía irse. Pero Elliot dijo que no se iba a ninguna parte. Así que se quedó y dormimos juntos, pero no hicimos nada. Entonces una noche pasó algo. Me quedé embarazada otra vez de Elliot. Después de quedarme embarazada, Charles y yo lo dejamos y me mudé con una amiga por un tiempo. Elliot empezó a andar detrás de mí y volvimos, pero viviendo separados. En mi sexto mes de embarazo me mudé de vuelta a la casa de mi madre con su marido e hijos.

Muchas mujeres jóvenes como Julia sienten con fuerza que no pueden dejar que un hombre se burle de ellas, y reaccionan rápido y valientemente ante los rumores, cotilleos y habladurías que les hacen daño. El poder que tienen

los cotilleos y la información para terminar con las relaciones sexuales es un fenómeno cultural importante. Pero el factor más importante que afecta a las relaciones interpersonales entre hombres y mujeres en The Flats es el desempleo. La falta de expectativas laborales de los vecinos de una comunidad negra es retratada con sensibilidad por Elliot Liebow en *Tallys's Corner* [La esquina de Tally]. Tal y como escribe el autor: «El trabajo le falla al hombre y el hombre le falla al trabajo».[14] La reflexión de Liebow sobre los hombres y el empleo nos lleva directamente a su análisis de las relaciones de explotación de los hombres de barrio respecto las mujeres: «Los hombres dicen aprovecharse económicamente de las mujeres y, además, esperan que otros hombres hagan lo mismo».[15] Los roles masculinos específicos del gueto, que los hombres intentan mantener en sus hogares y en la calle y que supuestamente les exigen una permanente participación en sus grupos de iguales, son interpretados en *Soulside* como una amenaza a la estabilidad marital.[16]

Perder un trabajo o estar desempleado durante meses debilita la autoestima y la independencia personal y, para los hombres, conlleva la renuncia a su rol de proveedor económico de sus familias. Enfrentadas con estos patrones familiares en el comportamiento y estatus de los hombres, las mujeres recurren a su experiencia vital en The Flats para guiarse. Cuando un hombre pierde su trabajo, es el momento en el que es más probable que empiece a «trastear».

Y para que se vea que ningún hombre se burla de ellas, las mujeres responden con venganza, orgullo y auto-defensa. Otra mujer joven de The Flats, Ivy Rodgers, me contó la vez que dejó a sus dos hijos en The Flats con su madre y se fue a Indiana con Jimmy River, un hombre joven del que se había enamorado «a primera vista». Jimmy le pidió a Ivy que fuera a Gary, Indiana, donde vivía su familia.

> Dejé a mis hijos con mi mamá. Ni siquiera le dije que me marchaba. Mis cheques seguían llegando, así que ella tenía comida para los niños. Lo que no sabía era que él dejaba que su gente le dijera lo que tenía que hacer. Mientras estaba en Gary, Jimmy empezó a liarse con otra mujer. Él decía que no, pero le pillé y le abandoné. Después

14 Liebow, *Tallys's Corner*, Boston, 1967, p. 63.

15 *Ibídem*, p. 142.

16 Hannerz, *Soulside…*, *op. cit.*, Nueva York, 1969.

> me dijo que ya no estaba ligoteando, y le quería tanto, que volví con él. Entonces estuve pensando. En algún lugar me había perdido. Me había dejado llevar. Parecía que había olvidado que no iba a dejar que Jimmy o cualquier otro hombre me ridiculizaran. Pero sin duda él lo estaba haciendo. Le dije a Jimmy que si me amaba, iría a ver a mi gente, les llevaría cosas y les diría que nos íbamos a casar. Jimmy no quería volver a The Flats, pero le engañé y le dije que de veras quería visitarlos. Elegí mi anillo y Jimmy pagó treinta dólares; hice que me comprara el traje con el que nos íbamos a casar. Estábamos de acuerdo. Fue tan divertido cuando llegamos aquí y me dijo: «¿Lista para volver?» y yo le dije: «No, no voy a volver. Nunca me casaré contigo».

Las formas de control social de la sociedad en general también dificultan el éxito de los matrimonios en The Flats. De hecho, las parejas rara vez se arriesgan a casarse a menos que el hombre tenga un trabajo; normalmente son temporales, mal remunerados e inestables y despiden al trabajador cuando ya no es necesario y de forma arbitraria. Las mujeres terminan por darse cuenta de que las prestaciones sociales y las redes de parentesco les proporcionan una mayor seguridad a ellas y a sus hijos. Además, los servicios sociales son insensibles a los intentos individuales de movilidad social. Puede que una mujer sea excluida inmediatamente de las listas de prestaciones si su marido vuelve a casa de prisión o del ejército o si contrae matrimonio. A menos que haya un cambio significativo en las oportunidades de empleo para los pobres urbanos o unos ingresos mínimos garantizados para vivir, es poco probable que los negros urbanos, con ingresos bajos, vayan a formar unidades conyugales duraderas.

El matrimonio y las expectativas que lo acompañan, una casa, un trabajo y una familia construida alrededor del marido y la esposa, representan un deseo individual de romper con la pobreza. E implica el deseo de un individuo de salirse de las obligaciones cotidianas en su red de parientes. La gente de The Flats se da cuenta de que uno no puede satisfacer simultáneamente las expectativas de los parientes y las expectativas de un cónyuge. Los parientes que cooperan continuamente intentan involucrar a gente nueva dentro de su red personal; pero al mismo tiempo tienen miedo de perder a un miembro central, proveedor de recursos, de la red. Los siguientes pasajes están extraídos de la pormenorizada historia de vida de Ruby Banks. Los detalles de su historia fueron corroborados mediante debates con su madre, su tía, el padre de su hija y su hermana.

Yo y Otis podríamos estar casados, pero los demás lo arruinaron. La tía Augusta le dijo a Magnolia que él no era bueno. Magnolia también tuvo culpa en todo esto. ¡Ellas no quieren verme casada! Magnolia sabe que se le escaparía el dinero. No podría pasar el tiempo con ella y los niños y darle a la vez el dinero que les doy ahora. Tendría que cuidar a mi marido. No podría ir donde ella quisiera que fuera. No podría venir cada vez que me llamara, si Calvin se pone enfermo, o los niños o ella misma. Eso es todo lo que gestiono ahora. No podría hacerlo. ¿Tú crees que un hombre aguantaría tanto como yo el ir a su casa en taxi todo el rato, para darle a ella la mitad de mi dinero? Ésa es la razón por la que no me quieren casada. ¿Tú crees que un hombre dejaría a tía Augusta venir a casa y coger comida del congelador de sus hijos? Ellas siempre han pensado de esta manera desde que nací.

Fueron ellas quienes nos separaron a Otis y a mí. No paraban de decirme que él no me quería y que no quería tanta responsabilidad. Le eché y lloré toda la noche. Y le quería mucho. Pero tía Augusta y los otros siguieron alborotando y discutiendo, así que fui y le eché. Yo me habría casado hace mucho tiempo con el papá de mi primer bebé, pero tía Augusta fue la causante de que no lo hiciera; le decía a Magnolia que era muy mayor para mí. Ha estado celosa de mí desde el día en que nací.

Tres años después de Otis conocí a Earl. Me dijo que me iba a ayudar a pagar los gastos. Iba a conseguirme unas cortinas y a pagar mi sofá. Mientras Earl estuvo trabajando era tan bueno conmigo y con mis hijos que Magnolia y los demás empezaron a molestar otra vez. Claro, es que no me quieren casada. Lo mismo que le pasó a Otis, le pasó a muchos de mis novios. Y no tuve tantas parejas. Estoy cansada de que me molesten con sus problemas cuando estoy intentando solucionar los míos propios. Me cuentan que Earl está haciendo esto o aquello, que está viendo a alguna chica.

Buscan problemas que contarme cada día, sin excepción. Si alguna vez me caso, no voy a escuchar lo que nadie me diga. Sólo escucharé lo que diga él. Tienes que salir adelante de la mejor manera que sepas y olvidarte de tu gente. Si me casara hablarían, tal y como hacen ahora, diciendo: «Él no es bueno, ha estado aprovechándose de ti. Ya te dije una vez que no te casaras con él. Acabarás de vuelta a la asistencia social». Si alguna vez me caso, ¡me marcharé de la ciudad!

El relato de Ruby revela el fuerte conflicto entre las unidades domésticas basadas en el parentesco y los lazos duraderos entre maridos y mujeres. Cuando una madre en The Flats tiene una relación con un hombre no productivo económicamente, la relación mina los recursos del resto de los que componen su red doméstica. Los participantes de la red actúan para romper dichas relaciones,

para mantener las agrupaciones de los hogares, basadas en el parentesco a lo largo del ciclo vital, para maximizar así los potenciales recursos y los servicios que esperan intercambiar. De igual forma, se espera que un hombre participe en su red familiar y se entiende que éste no debe dividir sus servicios y sus finanzas con otra relación sexual o marital. Estas formas de control social hicieron que Ruby se asustara a la hora de asumir el riesgo necesario para escapar del ciclo de la pobreza. En lugar de eso, eligió la seguridad y la estabilidad de su grupo familiar. Ruby, consciente de que para que un matrimonio durara tendría que irse lejos de sus parientes, exclamó: «Si alguna vez me caso, ¡me marcharé de la ciudad!». Mientras este estudio estaba en marcha, Ruby se casó y, esa misma tarde, dejó el Estado con su marido y su hijo más pequeño.

Padres e hijos

En The Flats, la gente se muestra orgullosa de todos sus parientes y, en particular, de los nuevos recién nacidos en sus redes de parentesco. Las madres animan a sus hijos a tener bebés e incluso, de forma más importante, los hombres convencen a sus mujeres de que tengan bebés. El valor que se deposita en los hijos; el amor, la atención y el afecto que reciben los niños por parte de hombres y mujeres; así como la red de relaciones sociales tejida desde el nacimiento de un hijo, son elementos básicos para que se dé tan alta tasa de natalidad entre los pobres.

El orgullo que sienten los hombres de una familia por los niños de sus hijos o hermanos se ve en primer lugar en la satisfacción de sus madres y hermanas. Dicho orgullo se hizo evidente durante una visita que realicé al hogar de Alberta Cox. Ésta me presentó a su hijo de diecinueve años, Nate, y añadió inmediatamente: «Es papá y su bebé tiene cuatro meses». Entonces señaló a su hijo de veintidós años, Mac, y dijo: «Ya es papá por tercera vez». Mac sonrió y dijo: «No soy papá»; y su amigo, desde la cocina, apuntó: «Tal vez hayan sido cuatro, Mac». Alberta dijo: «Sí lo eres. ¡Admítelo, chico!». En ese momento la abuela de Mac se reclinó en su mecedora y dijo: «He sido abuela unas cuantas veces ya y estoy orgullosa de ello». Un amigo de Alberta me dijo más tarde que quiere que sus hijos tengan niños porque piensa que les hará más responsables. Aunque a menudo no le gustan las mujeres con las que van, pues afirma que no son «trigo limpio», Alberta acepta a los bebés y pide que se los dejen cuidar cada vez que tiene la oportunidad.

Aunque los negros, como la mayoría de los estadounidenses, conforman su parentesco a través de sus madres y padres, la inseguridad económica de los hombres negros y el hecho de que las prestaciones sociales se dirijan a la unidad conformada por madre e hijo, hacen muy difícil que un marido y además padre, negro y desempleado, compita con la familia de la mujer por la autoridad y el control de los hijos de ésta. Como hemos visto, las mujeres buscan ser independientes, pero, por otro lado, para enfrentarse a las necesidades cotidianas, fortalecen activamente los lazos con sus parientes, así como los de su red doméstica. A pesar de que estas dos estrategias, especialmente en el contexto del desempleo masculino, pueden llevar a la ruptura de una pareja joven, un padre mantendrá los lazos con sus hijos. El rol del marido y padre puede ser limitado, pero en contra del estereotipo sobre la vida familiar negra, no sólo existe, sino que es culturalmente muy relevante.

Muy pocas parejas jóvenes contraen matrimonio legal en The Flats, pero un padre y sus parientes pueden mantener una relación continuada con los hijos de aquél, si el padre ha reconocido la paternidad, si sus parientes muestran interés por el niño y si la madre incluye a estos últimos en su red personal. Ciertas estadísticas muy extendidas y altamente engañosas sobre los hogares encabezados por mujeres han contribuido a que se asuma que los niños negros, sociológicamente hablando, no son importantes para sus padres. Por el contrario, en mi reciente estudio sobre la vida doméstica entre los pobres de una comunidad negra del Medio Oeste,[17] descubrí que el 70 % de los padres de niños que recibían prestaciones sociales habían reconocido a sus hijos y les otorgaban sus afiliaciones de parentesco. Pero dado que muchos de estos hombres tienen poco o ningún acceso a empleos estables y productivos, de los 699 que reconocieron la paternidad, sólo 84 (el 12 %) apoyaban económicamente, de forma sustancial, a sus hijos. La gente en The Flats cree que un padre debería ayudar a su hijo, pero saben que la madre no puede contar con ello. Generalmente las expectativas de la comunidad sobre el padre no incluyen las *obligaciones* del padre en relación a su hijo; sin embargo, sí cuentan con la responsabilidad de los parientes del padre. En The Flats, el parentesco a través de los hombres se establece mediante una cadena de progenitores reconocidos, pero la paternidad social es compartida por el progenitor con sus parientes y con el novio o novios de la madre.

[17] Stack, «Black Kindreds…», *op. cit.*, 1972.

Si bien la autoridad de un padre sobre sus hijos legítimos u otros hijos de su mujer es limitada, ni el cariño del padre hacia su hijo ni el deseo de sus parientes de ayudar a criar al niño interfiere en la estabilidad de la red doméstica. Los parientes de Otis entraron en la red personal de Ruby, porque éstos querían estar con los niños y gracias a la larga amistad entre Ruby y la hermana de Otis, Willa Mae. Como muchos padres en The Flats, Otis mantuvo un contacto cercano con sus hijos y les procuró bienes y cuidado, incluso cuando él y Ruby no se hablaban. Una vez, cuando Otis y Ruby se separaron, Otis se quedó en una habitación en la casa del tío de Ruby, al lado de la casa de la madre de Ruby. En ese momento, a los hijos de Ruby los cuidaba Magnolia todos los días, mientras Ruby iba al colegio para obtener su título de bachiller. Otis estaba sin trabajo y se quedó con el tío de Ruby unos seis meses ayudando a Magnolia a cuidar a sus hijos. Los parientes de Otis estaban orgullosos del buen padre que era Otis y a veces proponían criarlos ellos mismos. Ruby y otras madres saben bien que esas personas con las que cuentas para compartir el cuidado y la crianza de tus hijos son también aquéllos que, precisamente, están en la posición de juzgar y controlar cómo cumples con las obligaciones de ser madre. Las responsabilidades de la maternidad compartida en The Flats implican tanto una ayuda como un control sobre las formas en las que cada uno asume el papel de la maternidad o la paternidad.

Los padres como Otis, que intentan mantener los lazos con sus hijos, aprenden que la relación con la madre determina enormemente el rol que podrán asumir en la vida de su prole. Si la madre tiene un novio, los celos entre hombres hacen extremadamente difícil que los padres puedan pasar tiempo con sus hijos, pero como Otis me dijo: «Cuando Ruby no tiene novio, entonces recurre a mí, me pide ayuda diciéndome que haga algo por mis niños». En esos lapsos de tiempo, cuando un hombre o una mujer no tienen una relación sexual en curso, algunas madres recurren a los padres de sus hijos por un tiempo y les «ahogan» con sus necesidades y las de sus hijos. En estos momentos, hombres y mujeres refuerzan su frágil pero continua relación y se encuentran como buenos amigos, que pueden ser de ayuda el uno para el otro.

Generalmente, una madre considera al padre de sus hijos como un amigo de la familia del que ella puede obtener ayuda, más que como un padre que falla en sus obligaciones paternales. Aunque los padres ayudan voluntariamente al cuidado de sus hijos, no se puede contar con la mayoría de los padres como fuente continua de ayuda. Claudia Williams me habló sobre Harold, el padre de sus dos hijos:

> Algunos días viene a casa diciendo: «Quiero ver a los bebés y tú puedes tumbarte y descansar, cariño», y me trata muy bien. A lo mejor no lo veo durante dos o tres meses. No tiene sentido dar la lata a Harold. Simplemente le trato como si fuera un amigo, aunque sea el padre de mis bebés.

Desde que Claudia dio a luz a los hijos de Harold, ambos han tenido otras relaciones. Cuando alguno de los dos tiene una relación con otra persona, esto aparta, en efecto, a Harold de sus hijos. Claudia dice: «Mis niños no necesitan la ayuda de su papá, pero si él ayuda, entonces yo lo ayudo también. Mi niños se portan bien y yo sé que son el orgullo de la familia de Harold».

Conclusiones

La imagen que muestran las mujeres negras, en sus propias palabras e historias de vida, coincide con la que presenta Joyce Ladner:

> Una de las principales características que definen a la mujer negra es el [enfoque realista] de sus [propios] recursos. En lugar de resignarse a su destino, ésta siempre ha buscado soluciones creativas a sus problemas. La habilidad de utilizar los recursos a su alcance y de mantener aún así la determinación de luchar contra la sociedad racista, de forma abierta o sutil según sea necesario, es uno de sus principales atributos.[18]

En estas páginas, he destacado de forma especial aquellas estrategias que pueden usar las mujeres para aumentar su grado de independencia, para adquirir y mantener la autoridad doméstica, para limitar (de forma positiva) el rol del marido y padre, así como para fortalecer los lazos con los parientes. Esta última estrategia (sacar el mayor partido a las relaciones de la red doméstica) ayuda a explicar los patrones de la vida familiar negra, entre los pobres urbanos, de forma más adecuada que los conceptos de familia nuclear o matrifocal. Cuando los recursos económicos son muy limitados, la gente necesita la ayuda del mayor número de personas posible. Esto requiere expandir las

18 Ladner, *Tomorrow's Tomorrow…*, *op. cit.*, 1971, pp. 276-277.

redes familiares y así aumentar el número de personas con las que contar. Por un lado, las mujeres de una red pueden romper una relación que se haya convertido en un agujero sin fondo para sus recursos. Por otro, de un hombre se espera que contribuya a su propia red de parientes y no derroche su capacidad de trabajo y sus recursos en otra relación marital. Al mismo tiempo, una mujer intentará conseguir la ayuda del hombre que ha engendrado a sus hijos, construyendo así su propia red de recursos. Ésta, además, espera apoyo por parte de los parientes de él, especialmente de su madre y sus hermanas. Las mujeres activan continuamente estos lazos para atraer a parientes y amigos a la red de intercambio y obligaciones. Normalmente, las parientes femeninas del padre biológico son pobres también e intentan, asimismo, expandir su red e incrementar el número de personas con las que contar.

De forma clara, las presiones económicas que sufren las redes familiares en una comunidad negra hacen que los hombres y las mujeres no salgan de éstas (a través del matrimonio u otras relaciones largas). La red cooperativa basada en el parentesco representa una adaptación colectiva a la pobreza por parte de los hombres, mujeres y niños de las comunidades negras. Las lealtades y dependencias hacia los parientes compensan la terrible experiencia del desempleo y el racismo. Para enfrentarse a las demandas cotidianas de la vida en el gueto, estas redes han desarrollado patrones de convivencia: hogares con marcos muy flexibles; vínculos que duran toda la vida y que, aunque intermitentes, conforman hogares de hasta tres generaciones; obligaciones sociales propias del rol del marido / padre dentro del grupo doméstico de la madre; así como la autoridad doméstica de las mujeres.

La Segunda Ola del feminismo negro. Diáspora y estudios culturales

7. Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina

Hazel V. Carby[1]

> Estoy dejando testimonio. También vosotras debéis dejar testimonio. Vuestras hijas tienen que dejar testimonio. Quemaron todos los documentos. Nosotras tenemos que hacer que se apague lo que ellos metieron en nuestras mentes, tal y como termina de curarse una herida. Pero debemos guardar lo necesario para dejar testimonio. Esa cicatriz, que queda como vestigio, debemos mantenerla tan visible como nuestra sangre.[2]

Las críticas de las mujeres negras a la *his*toria[3] no sólo señalan «ausencias»; también nos indigna cómo se nos ha hecho visibles, cuando elegían vernos. La *his*toria ha construido nuestra sexualidad y nuestra feminidad alejándolas de

1 «White women, listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood», en Centre for Contemporany Cultural Studies de la Universidad de Birmingham, (ed.), *The Empire Strikes Back. Race and racism in 70s Britain*, Londres, Hutchinson & Co., 1982.

2 Gayle Jones, *Corregidora*, Nueva York, Random House, 1975, pp. 14, 72.

3 La autora destaca el androcentrismo de la disciplina histórica a través de la descomposición de *history*: *his-* (su de él) e *-story* (historia): historia del varón, tal y como denunciaron las feministas de los años sesenta y setenta. Mantenemos la forma *his*toria para respetar esta acepción. En este sentido, en la frase que nos ocupa: «Las críticas de las mujeres negras a la *his*toria no sólo señalan "ausencias"», se debe entender «Las críticas de las mujeres negras a la historiografía androcéntrica...» [N. de E.]

las cualidades atribuidas a las mujeres blancas, en tanto que objetos valorados del mundo occidental. También hemos sido definidas con términos que están por debajo de lo humano.[4] Nuestra continua lucha con la *his*toria comenzó cuando ésta nos «descubrió». Sin embargo, este capítulo se ocupará de la *herstory*[5] más que de la *his*toria. Deseamos dirigir preguntas a las teorías feministas desarrolladas durante la última década. Una década en la que las mujeres negras hemos estado luchando en las calles, en las escuelas, en los tribunales, dentro y fuera de las relaciones salariales. La relevancia de estas luchas debería ser la fuente de la escritura de una herstory propia de las mujeres de Gran Bretaña. Esto es imprescindible si queremos desarrollar una teoría y una práctica feministas cargadas de significado para las mujeres negras. No podemos esperar re-constituirnos nosotras mismas con todas nuestras ausencias, o rectificar los presentes pobremente concebidos que invaden la herstory desde la *his*toria, sino que deseamos dejar testimonio de nuestras propias herstories. Las conexiones entre éstas y las herstories de las mujeres blancas serán hechas y rehechas en la lucha. Las mujeres negras han venido de África, de Asia y del Caribe y no podemos hacer justicia a todas sus historias en un sólo capítulo. Tampoco podemos representar las voces de todas las mujeres negras de Gran Bretaña, pues nuestras herstories son muy numerosas y variadas. Lo que haremos será proponer distintas maneras a través de las cuales se puede comprender la «triple» opresión de género, raza y clase, en su especificidad y como determinantes de las vidas de las mujeres negras.

En gran parte del debate contemporáneo se ha planteado la cuestión de la relación entre raza y género en términos que tratan de hacer una analogía entre dichos conceptos. Así, se puede argumentar que, en tanto que procesos, el racismo y el sexismo son similares. Por ejemplo, ambos construyen «sentido común», en términos ideológicos, a través de la referencia a las diferencias «naturales» y «biológicas». También se ha argumentado que las categorías de raza y de género responden a construcciones sociales y que, por lo tanto, como conceptos, tienen poca coherencia interna. Además, es posible hacer un paralelismo de las segmentaciones producidas por la raza y el género ya que

[4] Winthrop Jordan, *White over Black*, Baltimore, Penguin, 1969, pp. 238, 495, 500.

[5] Como oposición a lo apuntado en la nota 3, el movimiento feminista creó en los años sesenta el término *herstory*: *her-* (su de ella) y *-story* (historia), historia de la mujer, como forma de reclamar una narrativa propia y exigir que la historia de las mujeres fuera incluida en la Historia oficial. No hay una traducción para *herstory* que pueda conservar la potencia y la originalidad del juego de palabras en inglés, por eso mantendremos el original a lo largo del artículo. La autora utiliza la cursiva para la palabra *his*tory y la redonda habitual para herstory; también nosotras, a pesar de ser una palabra en otra lengua, hemos decidido mantener la redonda. [N. de la T.]

las posibilidades de mejora a través de la legislación parecen ser igualmente inútiles. Michèle Barrett, sin embargo, ha señalado que no es posible abogar por los paralelismos, porque en cuanto se realiza un análisis histórico se pone de manifiesto que las instituciones que tienen que ser analizadas son diferentes, como lo son las formas de análisis necesarias para llevarlo a cabo.[6] Estamos de acuerdo en que la construcción de dichas analogías es infructuosa y que a menudo se demuestra que va poco más allá del mero ejercicio académico. Pero hay otra razón por la que rechazamos este tipo de debates: la experiencia de las mujeres negras no entra en los parámetros del paralelismo. La principal razón para no emplear paralelismos es el hecho de que las mujeres negras están sujetas simultáneamente a las opresiones del patriarcado, la clase y la «raza», lo que hace que su posición y su experiencia no sólo resulten marginales, sino también invisibles.

Al señalar que la mayoría de la teoría feminista contemporánea no tiene en cuenta adecuadamente la experiencia de las mujeres negras, también tenemos que apuntar que no se debe simplemente a una ausencia y que, por lo tanto, la tarea no es sólo darle visibilidad. Más bien al contrario, ya que el mismo proceso de considerar las posiciones históricas y contemporáneas de las mujeres negras cuestiona, en sí mismo, el uso de algunas de las categorías y asunciones centrales del pensamiento feminista dominante reciente. No podemos señalar una única fuente de nuestra opresión. Si las feministas blancas enfatizan únicamente el patriarcado, nosotras queremos redefinir el término y hacer el concepto aún más complejo. El racismo determina que los hombres negros no tengan las mismas relaciones con las jerarquías patriarcales y capitalistas que los hombres blancos. En palabras del Combahee River Collective:

> Creemos que las políticas sexuales en el patriarcado dominan las vidas de las mujeres negras, así como lo hacen las políticas de clase y de raza. Además, con frecuencia, nos es difícil separar la raza de la clase, y de la opresión sexual, dado que en la mayoría de los casos las experimentamos simultáneamente en nuestras vidas. Sabemos que existe algo que podemos llamar la «opresión racial y sexual» que no es ni exclusivamente racial ni exclusivamente sexual, como, por ejemplo, la historia de las violaciones a mujeres negras cometidas por hombres blancos, como arma de represión política.

[6] Mi agradecimiento a Michèle Barrett quien, en una charla ofrecida en la Social Science Research Council's Unit on Ethnic Relations, ayudó a esclarecer muchos de estos intentos por establecer analogías.

> Aunque somos feministas y lesbianas, nos sentimos solidarias con los hombres negros progresistas y no abogamos por la división separatista que demandan las mujeres blancas. Nuestra situación como personas negras necesita de la solidaridad en torno a la cuestión de la raza, algo que, obviamente, las mujeres blancas no necesitan tener con los hombres blancos, a menos que sea una solidaridad negativa con los opresores raciales. Nosotras luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras luchamos también con los hombres negros contra el sexismo.[7]

Únicamente en los escritos de las feministas negras encontramos intentos de teorizar las interconexiones entre clase, género y raza, como ocurre en nuestras vidas, y sólo en las organizaciones autónomas de mujeres negras hemos sido capaces de expresar nuestras experiencias, actuar sobre ellas y, consecuentemente, intervenir sobre los factores que las determinan. En el Women's Liberation Movement (WLM) [Movimiento de liberación de las mujeres], muchas mujeres negras se encontraban alienadas por la falta de reconocimiento de sus vidas, experiencias y herstories. Las feministas negras demandaron, y aún demandan, que se reconozca la existencia del racismo como un rasgo estructural de nuestras relaciones con las mujeres blancas. Tanto la teoría como la práctica feministas tienen que reconocer que las mujeres blancas se sitúan en una relación de poder como opresoras de las mujeres negras. Esto pone en cuarentena cualquier teoría o práctica feministas fundadas en la noción de simple igualdad.

Tres de los conceptos centrales de la teoría feminista se vuelven problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras: la «familia», el «patriarcado» y la «reproducción». Cuando se usan, se sitúan en el contexto de la herstory de las mujeres blancas (normalmente de clase media) y se tornan contradictorios al aplicarse a las vidas y experiencias de las mujeres negras. En un reciente informe exhaustivo de teoría feminista contemporánea, *Women's Oppression Today* [La actual opresión de las mujeres], Michèle Barrett encuentra en la familia contemporánea (en concreto en la familia bajo el capitalismo) la fuente de opresión de las mujeres:

7 Combahee River Collective, «A black feminist statement», en Moraga y Anzaldúa (eds.), *This Bridge called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, 1981, p. 213 [ed. cast.: *Este Puente llamado Mi Espalda: Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos,* San Francisco (Cal.), 1988].

> Es difícil argumentar que la actual estructura de los hogares familiares no es sino opresiva para las mujeres. Las feministas hemos visto la familia, coherente y razonadamente, como el lugar central de la opresión de las mujeres en la sociedad contemporánea. Las razones de tal afirmación radican tanto en la estructura del hogar a nivel material, a causa de la cual, en gran medida, las mujeres son dependientes económicamente de los hombres, como en la ideología familiar, a través de la cual a las mujeres se las confina a vivir preocupadas por cuestiones primarias, como lo son lo doméstico y la maternidad. Esta situación determina que se den las desventajas que experimentan las mujeres en el trabajo, y es la raíz de la explotación de la sexualidad femenina, endémica en nuestra sociedad. El concepto de «dependencia» quizás sea fruto de una interconexión entre la organización material del hogar y la ideología de la feminidad, es decir, ambas áreas son estructuradas por la asunción de que las mujeres dependen de los hombres.[8]

El interrogante inmediato para las feministas negras es si este marco puede ser aplicado en su totalidad para analizar nuestra herstory de opresión y lucha. No es que deseemos negar que la familia pueda ser una fuente de opresión para nosotras, sino que deseamos examinar, además, cómo la familia negra ha funcionado en su origen como fuente de resistencia a la opresión. Necesitamos reconocer que durante la esclavitud, en los periodos coloniales y bajo el actual Estado autoritario, la familia negra ha sido terreno de resistencia política y cultural contra el racismo. Además, no podemos separar fácilmente las dos formas de opresión, dado que la teoría y la práctica racistas son con frecuencia específicas de cada género. Las ideologías de la sexualidad femenina negra no provienen originalmente de la familia negra. El modo en el que se construye el género de las mujeres negras difiere de las construcciones de la feminidad blanca, puesto que también está sometido al racismo. Las feministas negras venimos explicándolo desde el siglo pasado, cuando Sojourner Truth señaló la forma en que se negaba la «feminidad» a las mujeres negras.

> Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitamos ser ayudadas con carruajes, ser levantadas al pasar las zanjas, y que, en cualquier parte, debemos tener el mejor lugar. Nadie me ayuda nunca con los carruajes, ni me levantan al pasar las zanjas, o los charcos de barro, ¡ni me ceden el mejor lugar! ¿Acaso no soy yo una mujer? ¡Mírame! ¡Mira mi brazo! He arado, plantado y recogido en los graneros, ¡y ningún hombre encabezó mi tarea! ¿Acaso no soy yo una mujer? Podía trabajar y comer tanto

---

8 Michèle Barrett, *Women's Oppression Today*, Londres, Verso, 1980, p. 214.

> como un hombre —si es que tenía— ¡y llevar el látigo también! ¿Acaso no soy yo una mujer? He parido trece hijos y he visto cómo la mayoría de ellos eran vendidos como esclavos; y cuando lloré con la pena profunda propia de una madre, ¡nadie excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy yo una mujer?[9]

En nuestro análisis previo del «sentido común», indicamos la naturaleza racista de las ideologías de la sexualidad femenina negra. Las mujeres negras se enfrentan constantemente a estas ideologías en sus luchas cotidianas. Por ejemplo, las chicas asiáticas están contraatacando en la escuela para destruir la mitología racista propia de su feminidad. Como ha señalado Pratibha Parmar, los técnicos en orientación laboral no les hacen las mismas entrevistas que a las chicas blancas ni les ofrecen las mismas oportunidades de trabajo. Y esto se debe a que creen que las chicas asiáticas serán forzadas a casarse inmediatamente después de dejar el colegio. La lógica del «sentido común» de este racismo hace que, para las chicas asiáticas, su carrera sea vista como una pérdida de tiempo. Pero la lucha en las escuelas no es sólo contra el racismo de las instituciones:

> Sí, y además hay algunos estudiantes racistas que siempre están metiéndose con nosotras. Recientemente, tuvimos una pelea en nuestro colegio con algunas chicas blancas. Les mostramos en serio que no vamos a soportar sus tonterías.
>
> Las afirmaciones de Sangeeta y Wahida reflejan una creciente seguridad y consciencia entre las chicas jóvenes asiáticas con respecto a sí mismas y su situación, en un clima de ataques racistas contra la gente negra que, en general, han aumentado.
>
> Muchas chicas asiáticas se ofenden al ser estereotipadas como débiles, pasivas, chicas tranquilas, que no se atreverían a levantar un dedo en su propia defensa. Quieren cuestionar la idea que la gente tiene de ellas como chicas «que no quieren destacar o causar problemas, sino caminar de puntillas esperando que nadie las note».[10]

9 J. Loewenberg y R. Bogin (eds.), *Black Women in Nineteenth Century American Life*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1978, p. 235.

10 Pratibha Parmar y Nazira Mirza, «Growing angry. Growing strong», *Spare Rib*, núm. 111, octubre de 1981.

El uso del concepto de «dependencia» supone también un problema para las feministas negras. Se ha argumentado que proporciona la conexión entre «la organización material del hogar y la ideología de la feminidad». Pero, ¿cómo podemos considerar entonces las situaciones en las que las mujeres negras son cabeza de familia, o en las que, debido a un sistema económico que genera de forma estructural un alto desempleo masculino negro, no son dependientes económicamente de un hombre negro? Esta condición existe tanto en situaciones coloniales como metropolitanas. Las ideologías de la domesticidad y la maternidad femeninas negras se han construido a través de su trabajo (o de la condición de esclavas) como empleadas domésticas o madres sustitutas en las familias blancas, más que en relación con sus propias familias. Las mujeres de las Indias Occidentales todavía migran a EEUU y a Canadá como domésticas, y en Gran Bretaña las contratan para llevar a cabo la limpieza en oficinas o en el Servicio Nacional de la Salud, etc. En periodos coloniales, las mujeres asiáticas han sido forzadas con frecuencia a ejercer la prostitución para servir sexualmente a los varones blancos invasores, ya fuera en forma de ejércitos de ocupación o de empleados e invitados de empresas multinacionales. ¿Cómo, a la luz de todo esto, se puede argumentar entonces que la dominación masculina negra existe de la misma forma que la dominación masculina blanca? Los sistemas de esclavitud, colonialismo e imperialismo han negado sistemáticamente una posición en la jerarquía masculina blanca a los hombres negros, y han hecho uso de formas específicas de terror para oprimirles.

Las estructuras de la familia negra han sido consideradas patológicas por el Estado y están en proceso de constituirse como patológicas en la teoría feminista blanca. Aquí, irónicamente, la estructura de la familia nuclear occidental y las ideologías propias del «amor romántico» formadas en el capitalismo pasan por más progresistas que las estructuras de la familia negra. Un indiscutido racismo, propio del «sentido común», construye a las chicas y a las mujeres asiáticas como si no tuvieran libertad en absoluto, mientras que a las inglesas se las tiene por chicas de una sociedad y una cultura más «liberadas». Una alumna asiática señala al respecto:

> ¿Dónde está la libertad de ir a una discoteca, temiendo no gustarles a los chicos, o que nadie te saque a bailar, o que a tus amigas las acompañen chicos a casa y tú tengas que irte sola en la oscuridad?[11]

---

11 *Ibídem*.

Poca relación tienen con sus propias experiencias las historias de «terror» de los medios de comunicación sobre chicas asiáticas y matrimonios concertados. La versión «feminista» de esta ideología presenta a las mujeres asiáticas como si necesitaran liberarse, no en términos de su propia herstory y de sus propias necesidades, sino *en relación a* las tradiciones y costumbres sociales «progresistas» del Occidente metropolitano. Se ignoran las luchas actuales en las que están involucradas las mujeres asiáticas, y se priorizan las teorías cuyo punto de vista es el de un observador externo más «avanzado», más «progresista». De hecho, como se ha visto en el segundo capítulo,[12] para el Estado es muy fácil hacerse con esta ideología y usarla en la promoción de sus prácticas racistas y sexistas. Un ejemplo de esto es la utilización del asunto del matrimonio concertado por parte del gobierno para legitimar las crecientes restricciones sobre la inmigración desde el subcontinente indio.[13]

Demasiadas veces, los conceptos de progreso histórico son invocados tanto por la izquierda como por las feministas, para crear una escala móvil de «libertades civilizadas». Cuando se van a describir las prácticas sexuales bárbaras, el «Tercer Mundo» es exhibido y comparado con el «Primer Mundo», que es visto como más «ilustrado» o «progresista». Los centros metropolitanos de Occidente definen lo que ha de ser preguntado a otros sistemas sociales y, al mismo tiempo, proveen la medida por la cual se evalúan todas las prácticas «foráneas». En una peculiar combinación de marxismo y feminismo, el capitalismo se convierte en el vehículo de reformas que permiten progresar hacia la emancipación de las mujeres. Se interpreta que el «Tercer Mundo», por otro lado, conserva formas precapitalistas que se expresan en lo cultural mediante tradiciones más opresivas con respecto a las mujeres. Así, en un artículo que compara diferentes sociedades socialistas, Maxine Molyneux cae directa en esta trampa de establecer lo «tercermundista» como lo «atrasado».

> Un segundo gran problema, a la hora de enfrentarse a los Estados post-revolucionarios del Tercer Mundo, es el peso de las ideologías y las prácticas conservadoras, que queda subsumido habitualmente en la literatura oficial bajo las categorías de «tradicionalismo» o «residuos feudales». El impacto y la naturaleza del «tradicionalismo» están sujetos a una considerable variación entre países, pero allí donde se hace

[12] Se refiere al capítulo dos, «Just plain common sense: the "roots" of racism», de Errol Lawrence, del volumen original.

[13] Véase *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión* de Avtar Brah, Traficantes de Sueños, 2010, para un desarrollo pormenorizado de la cuestión. [N. de E.]

> fuerte puede constituir un obstáculo para el desarrollo económico y social, que debe ser superado para la formación de una nueva sociedad. En algunas sociedades, las prácticas tradicionales tienden a resistir especialmente en las mujeres. Instituciones como la poligamia, el pago por la novia, los matrimonios infantiles, la reclusión y las formas de mutilación, tales como el vendaje de los pies o la «circuncisión» femenina, se tejen en la estructura misma de las sociedades precapitalistas. A menudo sobreviven en los países del Tercer Mundo mucho después de haber sido ilegalizadas y a pesar de los cambios globales que hayan tenido lugar.[14]

Maxine Molyneux ve «los sistemas de herencia y los matrimonios concertados» como uno de los modos principales «mediante los cuales se mantienen las formas de propiedad y las relaciones sociales precapitalistas».

Un problema inmediato que se plantea con este enfoque es su carácter extraordinariamente generalizador. Si se aplicara a las naciones industrializadas occidentales, se descartaría por ser demasiado vago como para aportar información. Sin embargo, Molyneux da a entender que en tanto que las mujeres del «Tercer Mundo» están fuera de las relaciones de producción capitalistas, entrar en las relaciones capitalistas es, necesariamente, un movimiento emancipatorio.

> No cabe duda de que, a fin de cuentas, las posiciones de las mujeres dentro de las sociedades imperialistas, es decir, de las sociedades capitalistas avanzadas, son más avanzadas, a pesar de sus limitaciones, que en las sociedades capitalistas y no capitalistas menos desarrolladas. En este sentido, los cambios traídos por el imperialismo a las sociedades del «Tercer Mundo» pueden, en algunas circunstancias, haber sido históricamente progresistas.[15]

Esta visión del imperialismo será tratada más adelante con detalle. Llegados a este punto deseamos indicar que el uso de tales teorías refuerza la visión de que cuando las mujeres negras entran en Gran Bretaña se están trasladando a una sociedad más liberada, ilustrada o emancipada, que aquella de la que proceden. Nancy Foner afirmó que las mujeres de las Indias Occidentales disfrutaban de

[14] Maxine Molyneux, «Socialist societies old and new: progress towards women's emancipation», *Feminist Review*, núm. 8, verano de 1981, p. 3.

[15] *Ibídem*, p. 4.

una mayor libertad en Gran Bretaña por el mero hecho de haber aprendido a conducir (!).[16] Diferentes herstories, diferentes luchas de las mujeres negras contra los sistemas que las oprimen son enterradas bajo las concepciones eurocéntricas. Las estructuras de la familia negra se ven como propias de sistemas económicos menos avanzados y sus extensas redes parentales se asumen como más opresivas para las mujeres. El modelo de la familia blanca nuclear, que raramente se ajusta a la situación de las mujeres negras, las patologiza, al presentarse como una estructura más progresista que aquélla en la que ellas viven.

Puede verse a partir de esta breve discusión del uso del concepto de «familia», que la aplicación de los términos «patriarcado» y «reproducción» también se vuelve más compleja. Cabe volver a recordar, además, que los hombres negros no han sostenido las mismas posiciones patriarcales de poder que los varones blancos. Michèle Barrett argumenta que el término patriarcado ha perdido todo el poder analítico o explicativo y ha sido reducido a un sinónimo de dominación masculina. Intenta así limitar su uso a un tipo específico de la dominación masculina que podría ser ubicado históricamente.

> No querría defender echar por la borda el concepto de patriarcado. Sería partidaria de conservarlo para usarlo en contextos donde la dominación masculina es expresada a través del poder del padre sobre las mujeres y sobre los hombres más jóvenes [...] De este modo, abogaría por un uso más preciso y específico del concepto de patriarcado, mejor que uno que se expande para cubrir todas las expresiones de dominación masculina, y por el cual se interpreta un término descriptivo como si fuera una teoría explicativa sistemática.[17]

Barrett no está pensando en la organización social capitalista. Pero si intentamos aplicar esta definición más «clásica» y limitada de patriarcado a los sistemas de esclavitud de las Américas y el Caribe, nos encontramos con que incluso este uso refinado del concepto no tiene en cuenta de forma adecuada el hecho de que tanto los esclavos como los hombres manumisos no poseían

---

16 Nancy Foner, *Jamaica Farewell. Jamaican Migrants in London*, Londres Routledge and Kegan Paul, 1979. También argumenta que: «En la Jamaica rural, la mayoría de las mujeres no fuman cigarrillos; en Londres, muchas de las mujeres que entrevisté fumaban, y cuando hacía algún comentario sobre ello, se daban cuenta de que tal comportamiento no hubiera sido aprobado en Jamaica. Así, en Inglaterra, hay una ampliación del mundo de las mujeres» (pp. 69-70).

17 Michèle Barrett, *op. cit.*, 1980.

este tipo de poder patriarcal. Es igualmente insatisfactorio aplicar el concepto de patriarcado a situaciones coloniales diversas, ya que es incapaz de explicar por qué los varones negros no han disfrutado de los beneficios del patriarcado blanco. Hay estructuras de poder obvias en ambas formaciones sociales, coloniales y esclavistas, que son predominantemente patriarcales. Sin embargo, las formas históricamente específicas de racismo nos fuerzan a modificar o alterar la aplicación del término «patriarcado» al aplicarlo a los hombres negros. Las mujeres negras hemos sido dominadas «patriarcalmente» de formas diferentes por hombres de «diferentes» colores.

Al cuestionar la aplicación de los conceptos de «familia» y «patriarcado» necesitamos también problematizar el uso del concepto de «reproducción». Al utilizarlo en relación al trabajo doméstico de las mujeres negras, encontramos que a pesar de su aparente simplicidad debe ser deconstruido. ¿Qué significa el concepto de reproducción en una situación en la que las mujeres negras han realizado el trabajo doméstico fuera de sus propios hogares al servicio de familias blancas? En este ejemplo, las mujeres negras se sitúan fuera de la relación salarial industrial, pero aseguran la reproducción de la mano de obra en su propia esfera doméstica y, simultáneamente, la reproducción de la mano de obra blanca en el hogar «blanco». El concepto, de hecho, es incapaz de explicar exactamente qué relaciones son las que necesitan ser reveladas. Lo que necesitamos comprender es, ante todo y precisamente, *cómo* el rol de las mujeres negras, en tanto que fuerza de trabajo rural, industrial o doméstico, afecta a la construcción de las ideologías de la sexualidad femenina negra, que se diferencian de las de la sexualidad femenina blanca y habitualmente están construidas en oposición a ésta. Y por otro lado, cómo se relaciona este rol con la lucha de las mujeres negras por el control sobre su propia sexualidad.[18]

Si examinamos la reciente herstory de las mujeres en la Gran Bretaña de postguerra, veremos cómo la inclusión de las mujeres negras crea problemas a la hora de hacer generalizaciones precipitadas. Elisabeth Wilson señala la contradicción entre la asunción de las mujeres como amas de casa y la campaña para reclutarlas como mano de obra durante la reconstrucción de postguerra, pero no es capaz de percibir que la migración de las mujeres negras a Gran Bretaña supuso la solución a estas necesidades contrapuestas. Cita la *Economic Survey* [Investigación económica] de 1947 para mostrar que se veía a las mujeres como «la única gran reserva de mano de obra »; sin embargo, como sabemos, hubo además otra gran fuente de mano de obra en las colonias, que había sido

18 Véase el capítulo 7 [del volumen original] para una elaboración sobre este punto.

movilizada previamente para luchar en la Segunda Guerra Mundial. Las industrias enumeradas en la investigación como «con grave necesidad de mano de obra» fueron el destino de trabajadores negros, tanto varones como mujeres, aunque Elisabeth Wilson no los diferencie.

> La investigación dio un listado de las industrias y servicios donde se requería mano de obra con más urgencia. La industria de botas y zapatos, ropa, textiles, hierro y acero, todas requerían trabajadoras, al igual que los hospitales, el servicio doméstico, el transporte, y el ejército de tierra de mujeres. Hubo también escasez de taquígrafas y una grave carestía de enfermeras y matronas.[19]

Esto no nos dice nada sobre por qué se tendía, de forma marcada, a reclutar a las mujeres negras en alguna de estas áreas y no en otras; quizás obtenemos una pista cuando la autora señala que las mujeres eran bienvenidas como fuerza de trabajo de forma «circunscrita»:

> […] como trabajadoras temporales en un periodo de crisis, como trabajadoras a tiempo parcial, y sin perturbar la división tradicional en la industria a lo largo de las hileras divididas por sexo. (La Investigación reflejaba aún la visión dominante, de que las mujeres casadas, naturalmente, no deseaban trabajar).[20]

No todas las mujeres negras estaban sujetas a este proceso: las mujeres afrocaribeñas, por ejemplo, fueron valientes y eligieron venir a Gran Bretaña precisamente a trabajar. Se las veía, ideológicamente, como apropiadas «por naturaleza» para los trabajos peor pagados y de menor categoría. Elisabeth Wilson continúa explicando así que «trabajo y matrimonio eran aún entendidos como alternativos; había dos tipos de mujeres: la esposa y madre o la mujer con carrera y soltera». Aún así las mujeres negras tendieron un puente en esta división. Fueron vistas simultáneamente como trabajadoras, como esposas y como madres. Elisabeth Wilson hace énfasis en que el debate de postguerra sobre la entrada de las mujeres como fuerza de trabajo tuvo lugar en torno a los posibles efectos en la vida familiar. Ésta sostiene que «a las esposas y a las madres se

19 Elisabeth Wilson, *Only Halfway to Paradise: Women in Poswar Britain 1945-1968*, Londres, Tavistock, 1980, pp. 43-44.

20 *Ibídem.*

les concedía entrar en el ámbito del trabajo remunerado sólo mientras esto no dañara a la familia». Por otro lado, las mujeres del «ejército de reserva de trabajadores» de Gran Bretaña en las colonias fueron reclutadas sobrepasando, en gran medida, tales consideraciones. En Gran Bretaña, el Estado no se preocupó de proteger o preservar la familia negra sino que reprodujo las nociones de «sentido común» que la veían como patológica de forma inherente: las mujeres negras eran malas madres, precisamente, por su posición como trabajadoras.

Una lucha importante, enraizada en estos mecanismos ideológicos, que determinan representaciones de género racialmente diferenciadas, ha sido la batalla de las mujeres negras por hacerse con el control de su propia sexualidad en el campo de la experimentación racista con el anticonceptivo Depo-Provera, o las esterilizaciones forzosas.[21]

No es sólo nuestra herstory, previa a nuestra llegada a Gran Bretaña, la que ha sido ignorada por las feministas blancas, sino también nuestras experiencias y luchas aquí. Estas luchas y experiencias, al estar articuladas por el racismo, son diferentes de las de las mujeres blancas. Las feministas negras reprueban que no se reconozcan las especificidades de la sexualidad y la feminidad de las mujeres negras, tanto en la forma en que son construidas, como en el modo en el que son tratadas a través de prácticas que las oprimen de una forma específica, marcada por el género, pero en cualquier caso racista.

Esta ausencia de reconocimiento se puede encontrar en un artículo muy interesante, de Diane Elson y Ruth Pearson, sobre las mujeres en el «Tercer Mundo» manufacturero. Al analizar la contratación de mujeres del «Tercer Mundo» en fábricas que producen para el mercado mundial, citan un folleto diseñado para atraer la inversión de empresas extranjeras:

> La habilidad manual de la mujer oriental es famosa en el mundo entero. Sus manos son pequeñas, trabaja rápido y con extremo cuidado. ¿Quién si no la chica oriental podría estar mejor cualificada por *naturaleza y herencia*, para contribuir a la eficiencia de una producción en cadena de montaje?[22]

---

21 OWAAD, *Fowaad*, núm. 2, 1979. [Depo-Provera es un medicamento inyectable, que previene el embarazo durante tres meses. Recibió numerosas críticas porque los estudios se realizaron casi exclusivamente con mujeres del sur mundial y mujeres pobres de EEUU, en muchos casos sin realizar un análisis riguroso y sin informar debidamente de los efectos secundarios. N. de E.]

22 Diane Elson y Ruth Pearson, «Nimble fingers make cheap workers: an analisys of women's

Las autoras, sin embargo, analizan sólo la naturalización del género e ignoran la especificidad señalada por la inclusión del adjetivo «oriental», como si no importara. El hecho de que se esté diferenciando la sexualidad de la mujer «oriental» no se comenta y así permanece implícita, más que explícita, como en la siguiente observación:

> Debemos analizar la supuesta docilidad, la sumisión y la consecuente idoneidad para el trabajo tedioso y monótono de las mujeres jóvenes del Tercer Mundo, en el contexto de la subordinación de las mujeres en tanto que género.[23]

Al concentrar el análisis únicamente en el género, Elson y Pearson no ven la relación entre la situación que están examinando en la periferia y la de las mujeres que han migrado hacia la metrópoli. Esta última descripción es parte de lo que hemos descrito como «sentido común racista», que se aplica a las mujeres asiáticas en Gran Bretaña para derivarlas a «trabajos tediosos, monótonos». Elson y Pearson cuestionan esta atribución de docilidad y pasividad y lo comparan con el análisis de Frantz Fanon sobre las personas colonizadas, pero no llegan a articular cómo las mujeres que son su objeto de estudio no sólo han sido oprimidas por la subordinación de género, sino también por la colonización. La sexualidad «oriental», mencionada en el folleto comercial, es una de las muchas construcciones de la habilidad exótico-sexual prometida a los turistas varones occidentales en el sureste de Asia. Esta «promesa del Este» responde a una ideología que conecta la práctica física de las mesas de montaje (haciendo microchips) a la cama, en la que las prostitutas sirven a los ejecutivos de las corporaciones multinacionales. Si bien esta transición es descrita por Elson y Pearson, no la entienden como un proceso que ilustra un ejemplo de poder patriarcal connotado por la cuestión racial.

> Si una mujer pierde su trabajo en una fábrica imbricada en el comercio mundial tras haber reestructurado su vida sobre la base de ciertos ingresos salariales, el único modo que tendrá de sobrevivir será vender su cuerpo. Hay informes de Corea del Sur, por ejemplo, que muestran cómo muchas de las antiguas trabajadoras de

employement in Third World export manufacturing», *Feminist Review*, núm. 7, primavera de 1981, p. 93. [La cursiva proviene del original]

23 *Ibídem*, p. 4.

> la electrónica no tienen otra alternativa que convertirse en prostitutas. El creciente mercado de tales servicios se debe a un particular desarrollo de la industria turística, especialmente en el sureste asiático.[24]

Las fotografías que acompañan el artículo son de mujeres negras anónimas. Este anonimato, y la tendencia a generalizar hasta el sinsentido la opresión de una categoría amorfa llamada «mujeres del Tercer Mundo», son sintomáticos de la subsunción de la especificidad de nuestras experiencias y de nuestra opresión en conceptos y teorías inadecuadas. Las feministas negras de EEUU se han quejado del desconocimiento de las vidas de las mujeres negras por parte del movimiento de mujeres blancas.

> La fuerza que permite a las autoras blancas no hacer referencia a la identidad racial en sus libros sobre «mujeres», y que son en realidad libros sobre mujeres blancas, es la misma que obligaría a cualquier autora que escribiera exclusivamente sobre mujeres negras a hacer explícita su identidad racial. Esa fuerza es el racismo. Es la raza dominante la que puede hacer parecer su experiencia como la representativa.[25]

También en Gran Bretaña es como si no existiéramos.

Hay un cuerpo creciente de crítica feminista negra a la teoría y práctica feministas blancas por su racismo incipiente y la poca relevancia dada a las vidas de las mujeres negras.[26] Los diálogos que se ha intentado[27] llevar a cabo se han

---

24 *Ibídem*, p. 95.

25 bell hooks, *Ain't I a woman*, Boston, Sounth End Press, 1981, p. 138.

26 Mucho de este trabajo crítico se ha desarrollado en EEUU pero es aplicable al Women's Liberation Movement (WLM) de Gran Bretaña. Aparte de los libros citados en este capítulo, remitimos a las lectoras interesadas a ensayos y artículos de Gloria Joseph, Audre Lourde, Barbara Smith y Gloria Watkins, que representan un área del pensamiento feminista negro. En Gran Bretaña, la propia existencia de la Organisation of Women of Asian and African Descent (OWAAD) [Organización de mujeres de ascendencia asiática y africana] es una expresión concreta de la distancia crítica de las feministas negras respecto al feminismo «blanco». Véase también Valerie Amos y Pratibha Parmar, «Resistances and responses: black girls in Britain» en A. McRobbie y T. McCabe (eds.), *Feminism for girls: An adventure story*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1982, donde critican al WLM su irrelevancia en las vidas de las chicas negras de Gran Bretaña.

27 Véase Gloria Joseph y Jill Lewis, *Common diferences: Conflicts in Black and White Feminism Perspectives*, Nueva York, Anchor, 1981, para un intento de diálogo que precisamente muestra las dificultades.

centrado más en las diferencias empíricas visibles, que afectan a las vidas de las mujeres negras y blancas, que en desarrollar un enfoque teórico feminista que posibilite una comprensión de las bases de tales diferencias. La acusación de que el racismo impedía la participación de las mujeres negras en el movimiento ha llevado a una explosión del debate en EEUU.

> Desde la perspectiva de una mujer negra, si las mujeres blancas están negando la existencia de las mujeres negras, escribiendo erudiciones «feministas» como si las mujeres negras no fueran parte del colectivo de las mujeres americanas, o discriminando a las mujeres negras, entonces importa menos el hecho de que Norteamérica fuera colonizada por *hombres* blancos patriarcales, que institucionalizaron un orden social imperialista y racista, que el hecho de que las mujeres blancas, que pretenden ser feministas, apoyen y perpetúen activamente el racismo contra los negros.[28]

La reacción en Gran Bretaña ha sido tan escasa que se ha parecido más al alumbramiento de un fiasco que a una explosión. No se ha prestado mayor atención a la crítica feminista negra de EEUU que a la autóctona. Aún así, la potente crítica de bell hooks tiene una relevancia considerable para las feministas británicas. Las mujeres blancas del WLM son extraordinariamente reacias a verse a sí mismas como opresoras, al pensar que esto pondría en segundo plano su opresión. Consecuentemente, se oculta la implicación de las mujeres británicas en el imperialismo y en el colonialismo y se ignoran, asimismo, los beneficios que obtuvieron éstas (como blancas) de la opresión sobre las mujeres negras. Las formas del imperialismo son identificadas simplemente como aspectos de un patriarcado omnipotente, más que como un conjunto de relaciones sociales en las que las mujeres blancas sostienen posiciones de poder en virtud de su «raza».

> Si las feministas hubieran decidido hacer comparaciones explícitas entre, digamos, el estatus de las mujeres negras y el de las mujeres blancas, se habría visto de forma obvia que los dos grupos no comparten una misma opresión. Quedaría muy claro que, en una sociedad imperialista, tanto a nivel racial como sexual, no se da necesariamente una similitud entre el estatus de las mujeres y el de cualquier

28 bell hooks, *op. cit.*, 1981, pp. 123-124.

> esclava o persona colonizada bajo el patriarcado. En dicha sociedad, la mujer que es vista como inferior por su sexo también puede ser vista como superior por su raza, incluso en relación a los hombres de otra raza.[29]

Las ventajas de tener la piel blanca no sólo se extendían a poder ser dueña de un puñado de plantaciones de algodón, té o azúcar; todas las mujeres británicas, se beneficiaron (en diferentes grados) de la explotación económica de las colonias. Por sus implicaciones racistas, se deben reconocer las actitudes pro-imperialistas de muchas feministas y sufragistas del siglo XIX y de principios del XX. Sin embargo, aparte de este trabajo *herstorical*, la exploración del racismo contemporáneo dentro del movimiento feminista blanco en Gran Bretaña aún está por comenzar.

La teoría feminista en Gran Bretaña es casi toda eurocéntrica y cuando no omite la experiencia de las mujeres negras «en casa», las sitúa en el escenario como «mujeres del Tercer Mundo», en el que sólo actúan como víctimas de prácticas «bárbaras» y «primitivas» en sociedades «bárbaras» y «primitivas».

Se debe señalar que gran parte del trabajo feminista presupone que sólo a través del desarrollo de un capitalismo industrial al estilo occidental, y de la consecuente entrada de las mujeres en el trabajo asalariado, pueden aumentar las posibilidades de liberación de las mujeres. El vendaje de los pies, por ejemplo, la clitoridectomía, la «circuncisión» femenina y otras formas de mutilación del cuerpo femenino han sido descritas como residuos «feudales», propios de naciones económicamente «atrasadas» o «subdesarrolladas» (es decir, no del Occidente industrializado). Los matrimonios acordados, la poligamia y dichas formas de mutilación se conectan, de forma reduccionista, con una carencia de desarrollo tecnológico.

Sin embargo, las teorías de los «residuos feudales» o del «tradicionalismo» no pueden explicar la aparición de la «circuncisión» femenina y la clitoridectomía en EEUU justo en el momento del crecimiento y de la expansión del capital industrial. Durante el establecimiento del capitalismo industrial y las transformaciones hacia el capitalismo monopolista, en EEUU, bajo la influencia de la ciencia biológica inglesa, el control de la práctica médica pasó de las manos de las mujeres a las manos de los hombres. Normalmente esto se toma como un avance tecnológico «progresista», aunque esta nueva ciencia médica

29 *Ibídem*, p. 141.

se estableció sobre el control y la manipulación del cuerpo femenino. Éste fue el periodo en que se formaron los vínculos entre la histeria y la histerectomía en lo que se refiere a la racionalización de la «psicología ovárica».

> En la segunda mitad del siglo [XIX] torpes experimentos con el interior femenino dieron lugar a la más decisiva técnica de cirugía, relacionada cada vez más con el control de los trastornos femeninos de la personalidad [...] La última clitoridectomía conocida en EEUU fue realizada en 1948 a una niña de cinco años, como cura contra la masturbación.
>
> La forma más común de intervención quirúrgica en la personalidad femenina era la ovariotomía o extracción de los ovarios («castración femenina»). En 1906, un destacado cirujano ginecológico estimó que en EEUU había 150.000 mujeres que habían perdido sus ovarios a cuchillo. Algunos doctores presumían de haber extraído de 1.500 a 2.000 ovarios cada uno [...] No debe pensarse que las mujeres pobres fueron apartadas del exótico catálogo de torturas de los ginecólogos, al no tener dinero. Un trabajo pionero en la cirugía ginecológica fue el de Marion Sims en esclavas negras, que éste mantenía con el único propósito de experimentar quirúrgicamente. A una de ellas la operó treinta veces en cuatro años.[30]

Estas operaciones no son precisamente rituales residuales de formas de producción precapitalista. Por el contrario, han de verse como parte del avance «tecnológico» en lo que ahora se denomina comúnmente la economía más «avanzada» del mundo. Tanto en EEUU como en Gran Bretaña, las mujeres negras aún juegan un importante papel en la experimentación médica (como prueba el uso del Depo-Provera). Fuera de las metrópolis, las mujeres negras están a merced de las compañías farmacéuticas multinacionales, cuya búsqueda de beneficio sólo va por detrás de la «causa por el progreso» del conocimiento científico y médico occidental.

La herstory de las mujeres negras está entretejida con la de las mujeres blancas pero esto no significa que sean las mismas historias. Tampoco necesitamos que las feministas blancas escriban nuestra herstory por nosotras, pues podemos hacerlo y estamos haciéndolo nosotras mismas. Sin embargo,

30 Barbara Erenreich y Dierdre English, *For Her Own Good*, Nueva York, Doubleday Anchor, 1979 [ed. cast.: *Por tu propio bien. 150 años de consejos expertos a mujeres*, Madrid, Capitán Swing, 2010].

cuando ellas escriben su herstory y la llaman historia de las mujeres, omitiendo nuestras vidas y negando su relación con nosotras, en ese momento están actuando dentro de las relaciones racistas y escribiendo *his*tory.

La construcción de alternativas

Debería ser un imperativo para las feministas que la teoría y la herstory evitasen reproducir las desigualdades estructurales que existen entre las «metrópolis» y las «periferias», y dentro de las «metrópolis» entre mujeres negras y blancas, en tanto que polarizaciones inadecuadas entre el «Primer» y el «Tercer Mundo», desarrollado / subdesarrollado o avanzado / en vías de desarrollo. Hemos destacado ya que las generalizaciones sobre las vidas de las mujeres en las sociedades africanas y asiáticas se considerarían intolerables si fueran aplicadas a las vidas de las mujeres blancas en Europa o Norteamérica. Éstas son algunas de las razones por las que se necesitan urgentemente, en los trabajos feministas, conceptos que permitan cierta especificidad y, al mismo tiempo, proporcionen puntos de referencia transcultural (no basados en asunciones de inferioridad). El trabajo de Gayle Rubin y su uso de «sistemas de sexo / género» parece aportar tal potencial, concretamente, la posibilidad de usar esta perspectiva tanto para analizar una sociedad como para comparar varias. En relación a los problemas con el concepto de patriarcado discutido arriba, ésta ha hecho la siguiente valoración:

> Se introdujo el término «patriarcado» para distinguir las fuerzas que mantienen el sexismo de otras fuerzas sociales como el capitalismo. Pero su uso eclipsa a su vez otras distinciones.[31]

En la argumentación para una formulación alternativa, Gayle Rubin señala la importancia de mantener:

---

31 Gayle Rubin, «The traffic in women: notes on the political economy of sex», en R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York Monthly Review Press, 1975, p. 167 [ed. cast: «El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo» en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, 1986, pp. 95-145].

> Una distinción entre la capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual, y los modos, empíricamente opresivos, en los que los mundos sexuales han sido organizados. El patriarcado subsume ambos significados en el mismo término. El sistema sexo / género, por otro lado, es un término neutral que hace referencia a esa esfera pero indica que la opresión no es inevitable, sino que es el producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan.[32]

Este concepto de sistemas de sexo / género ofrece la oportunidad de ser histórica y culturalmente específico, pero también señala la posición de autonomía relativa de la esfera sexual. Posibilita que la subordinación de las mujeres sea vista como un «producto de las relaciones que organizan y producen el sexo y el género».[33] De este modo, para tomar en cuenta el desarrollo de las formas específicas de los sistemas sexo / género, se debe hacer referencia no sólo al modo de producción, sino también a la totalidad compleja de las formaciones sociales específicas dentro de las cuales se desarrolla cada sistema. Gayle Rubin argumenta que las relaciones familiares son formas visibles, empíricas, de los sistemas de sexo / género. Relaciones familiares que no se limitan a los parientes biológicos, sino que más bien son un «sistema de categorías y estatus» que a menudo contradicen las mismas relaciones genéticas.

Los, llamados comúnmente, «matrimonios concertados» pueden ser vistos como el modo en que un sistema de sexo / género particular organiza el «intercambio de mujeres». De forma similar, las transformaciones de los sistemas de sexo / género traídos por la opresión colonial, así como los cambios en los patrones de parentesco que resultan de la migración, deben ser evaluados en términos propios y no sólo en relación comparativa a otros sistemas de sexo / género. Es así como los patrones de subordinación de las mujeres pueden entenderse históricamente, en lugar de ser desdeñados como el inevitable producto de estructuras familiares patológicas.

Llegadas a este punto, podemos empezar a concretar la petición feminista negra con respecto a las feministas blancas, para comenzar así con nuestras diferentes herstories. Generalmente, en los sistemas de sexo / género africanos y asiáticos, el contacto con las sociedades blancas no ha conducido a un cambio más «progresista». El colonialismo trató de destruir los patrones de

32 *Ibídem*, p. 168.

33 *Ibídem*, p. 177.

parentesco no amoldados a las estructuras de la familia nuclear, trastocando, en el proceso, las organizaciones femeninas basadas en aquellos sistemas de parentesco, que permitían más poder y autonomía a las mujeres que los sistemas de la nación colonizadora. Los acontecimientos que sucedieron en las provincias de Calabar y Owerri, en el sur de Nigeria, en los meses de invierno de 1929, dan testimonio de esta interferencia y de la consecuente debilitación de la posición de las mujeres. Como señala Judith van Allen, estos sucesos son conocidos en la literatura sociológica occidental como los «Disturbios de Aba»; un término que no sólo minimiza el conflicto en sí mismo, sino que también hace invisible la implicación de las mujeres igbo. «Disturbios» implica una violencia no sistemática y sin sentido; es un ejemplo perfecto de las construcciones de *his*tory. El pueblo igbo, por otro lado, recuerda este conflicto como Ogu Umuniwanyi (la «Guerra de las Mujeres»).[34]

> En noviembre de 1929, miles de mujeres igbo se reunieron en los centros de «administración nativa». Corearon, bailaron, entonaron canciones de burla, y demandaron las placas identificativas de los llamados Jefes de Garantía, los igbo elegidos de cada pueblo por los británicos como miembros de las Cortes Nativas. En algunos lugares las mujeres irrumpieron en las prisiones y liberaron a los detenidos.
>
> Dieciséis Cortes Nativas fueron atacadas y la mayoría de ellas fueron destrozadas o quemadas. El «área de los disturbios» cubrió unos 9.650 km^2 y contó con la participación de unos dos millones de personas. No se sabe cuántas mujeres estuvieron involucradas, pero la cifra estimada era de decenas de miles. En dos ocasiones, Agentes de Distrito británicos llamaron a la policía y a las tropas, quienes dispararon contra las mujeres y dejaron un total de más de cincuenta muertas y cincuenta contusionadas. Ninguna persona de la otra parte fue gravemente herida.[35]

Judith van Allen examina con detalle las organizaciones de mujeres que garantizaban y regulaban el papel político, económico y religioso de las mujeres en la sociedad igbo tradicional. Aunque su papel no era igual al de los hombres, éstas jugaron «un papel muy importante a pesar de la organización patrilineal

34 Judith Van Allen. «"Aba Riots" or Igbo "women's war"? Ideology, stratification and invisibility of women» en Nancy Hafkin y Edna Bay (eds.), *Women in Africa Studies in Social and Economic Change*, Standford (Cal.), Stanford University Press, 1976, p. 59.

35 *Ibídem*, p. 60.

de la sociedad igbo».[36] Dos de las organizaciones que Judith van Allen encuentra relevantes fueron las *inyemedi*, o esposas de cierto linaje, y las *umuada*, o hijas de un linaje. Los encuentros de las *umuada* «resolvían disputas dentro del linaje, tanto entre sus "hermanos" como entre sus linajes de origen y maritales». En tanto que estas reuniones rotaban entre los pueblos de los casados, «formaban una parte importante de la red de comunicación de las mujeres igbo». Las *inyemedi*, por otro lado, se encontraban en reuniones, en las que tomaban parte varios pueblos, llamadas *mikri*: reuniones de mujeres que tenían en común el lugar de residencia y no tanto el lugar de nacimiento (*ogbo*).

> Las *mikri* parecen haber tenido un papel muy importante entre las mujeres en el autogobierno diario y haber articulado así sus intereses, en tanto que opuestos a los de los hombres.
>
> Las *mikri* dotaron a las mujeres de un foro en el que desarrollar sus capacidades políticas, así como de un medio para proteger sus intereses como comerciantes, granjeras, esposas y madres.[37]

Los hombres reconocían la legitimidad de las decisiones y normas de las *mikri*, que no sólo resolvían disputas entre mujeres, sino que también imponían reglas y sanciones que afectaban directamente al comportamiento de los hombres. Las *mikri* podían imponer multas por la violación de sus decisiones, y si éstas eran ignoradas, «se sentaban encima» del ofensor o se ponían en huelga.

> «Sentarse encima» o «hacerle la guerra» a un hombre suponía reunirse en su choza a una hora acordada previamente, bailar, entonar canciones difamatorias detallando los motivos de queja de la mujer contra él (y habitualmente insultarle, en el trascurso, poniendo su hombría en cuestión), golpear su casucha con los palos de mortero usados para machacar el ñame y, en casos extremos, destruir su choza (lo que normalmente suponía arrancar el tejado).[38]

36 *Ibídem*, p. 62.

37 *Ibídem*, p. 69.

38 *Ibídem*, p. 61.

Una huelga, por otro lado, «puede suponer negarse a cocinar, cuidar de los niños pequeños o tener relaciones sexuales con sus maridos».[39]

Los colonizadores británicos en Nigeria rechazaron todas las formas tradicionales de organización social, que tildaron de «anarquía organizada», e impusieron de inmediato un sistema de administración que ignoraba las estructuras políticas femeninas y negaba a las mujeres igbo cualquier forma de representación, de toma de decisiones o de gobierno en el poder instituido.

Al provenir de los sistemas de sexo / género de Gran Bretaña, propios de los años veinte del siglo XX, dichos hombres coloniales no podían concebir el tipo de autonomía que reclamaban las mujeres igbo. Cuando éstas demandaron concurrir a las Cortes Nativas, ser designadas como Agentes de Distrito, y más allá, afirmaron que «todos los hombres blancos deberían irse a su país», los británicos, que creían que éstas actuaban bajo la influencia de «pasiones salvajes», se mofaron de ellas. Sus demandas fueron consideradas totalmente irracionales. La guerra hecha por las mujeres igbo contra los británicos fue una movilización coordinada y organizada dentro de sus tradiciones políticas. La imposición de las relaciones de clase y género que dieron lugar a la concentración del poder nacional, económico y político en manos de una pequeña élite rica no fue sino fruto del colonialismo. Hemos citado detenidamente este ejemplo de la herstory de las mujeres igbo, para poder así ilustrar cómo una aplicación incondicional de dosis liberales eurocéntricas puede distorsionar completamente la herstory y transformarla en *his*tory. El colonialismo no se limitó a la imposición de sistemas económicos, políticos y religiosos. Más sutilmente, aunque con la misma eficacia, sedimentó normas racistas y sexistas en los sistemas de sexo / género tradicionales. Lejos de introducir relaciones sociales de sexo / género más «progresistas» o liberadoras, los poderes colonizadores como

> […] las sociedades clasistas tienden a entender el trabajo de los hombres como algo social y el de las mujeres como algo doméstico. Esto crea las bases materiales y organizativas para afirmar que las mujeres no son adultas y permite a las clases gobernantes definirlas como menores bajo la tutela de los hombres.[40]

39 *Ibídem*, p. 69.

40 Karen Sacks, «Engels revisited: women, the organization of production, and private property» en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

Karen Sacks, en su ensayo «Engels Revisited» [Una relectura de Engels], examina cómo estas sociedades clasistas han encerrado en lo doméstico el campo de actividad de las mujeres, hasta el punto de que «a través de su trabajo, los hombres son considerados socialmente adultos; las mujeres, pupilas domésticas».[41] Aunque este trabajo coincide con gran parte de la teoría feminista blanca que se ha centrado en el aislamiento de las mujeres dentro de la familia nuclear, en tanto que principal origen de la opresión existente en los sistemas de sexo / género occidentales, no debemos deducir de forma determinista que las mujeres que viven en relaciones parentales organizadas en sistemas de sexo / género diferentes no estén oprimidas. Lo que significa es que el análisis tiene que ser específico y no ha de deducirse de los sistemas europeos. La autora continúa explicando que en la India,

> […] en las castas o clases de aparceros y siervos rurales de «los intocables», donde las mujeres trabajan para las comunidades rurales «tienen una gran libertad sexual, la posibilidad de divorciarse, autoridad para presenciar las asamblea de casta y hablar en ellas, autoridad sobre los niños, pueden disponer de sus propias pertenencias, tienen el derecho a indemnización por las injusticias que se cometan contra ellas, el derecho a resolver disputas fuera de la esfera doméstica, así como representación en los rituales públicos». En resumen: las mujeres que realizan trabajos fuera de casa tienen un estatus más alto en relación a los hombres de su propia clase, que las mujeres que trabajan sólo en la esfera doméstica o no trabajan.[42]

Desafortunadamente la investigación feminista ha faltado a su deber de examinar las bases de su marco eurocéntrico (y a menudo racista). En palabras de Achola O. Pala:

> Igual que los sistemas educativos heredados de los días coloniales, el campo de la investigación ha continuado utilizando el espacio africano como terreno de pruebas para ideas e hipótesis cuyo origen se encuentra en París, Londres, Nueva York o Amsterdam.[43]

---

41 *Ibídem*, p. 231.

42 *Ibídem*, p. 233.

43 Achola O. Pala, «Definitions of women and development: an African perspective», *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 3, núm. 1, otoño de 1977.

En la mayor parte de estos trabajos de investigación, se decide qué es importante en relación a lo que parece significativo políticamente en las metrópolis, y no en relación a lo que es importante para las mujeres que están bajo observación. Así, desde su propia experiencia, Achola Pala relata cómo las investigadoras descuidan totalmente las principales preocupaciones de las mujeres:

> He visitado pueblos donde, en el momento en el que las mujeres pedían mejores instalaciones sanitarias y el descenso de las tasas de mortalidad infantil, se las enfrentaba a cuestionarios sobre planificación familiar. En algunos casos, cuando las mujeres querían tener agua corriente en el pueblo, se encontraban con una investigadora interesada en el poder y la subordinación de las mujeres dentro del hogar. En otra ocasión, mientras las mujeres pedían acceso al crédito agrícola, una investigadora de campo llevaba a cabo un estudio sobre la circuncisión femenina.[44]

La incomprensión de las luchas y de las preocupaciones de las mujeres africanas de las que habla Pala señala la manera en la que gran parte del feminismo euro-americano se ha aproximado a las vidas de las mujeres negras. Éste ha tratado de forzarlas a encajar en patrones que no son pertinentes y, como consecuencia, se las etiqueta como desviadas.

Otro de los problemas surge del uso, frecuentemente inexacto, de términos como «precapitalista» y «feudal» para denotar diferencias entre el punto de vista de la investigadora y su objeto de estudio. Se señalan diferencias en los modos de producción pero esta distinción es utilizada inmediatamente para explicar las diferencias observables en la posición social de las mujeres. La utilización del concepto de sistema de sexo / género bloquea esta «progresión lógica» y revela que la articulación de las relaciones de producción con los sistemas de sexo / género es mucho más compleja. «Precapitalista» y «feudal» son categorías habitualmente redundantes, no-explicativas, que se apoyan en la infravaloración del alcance y el poder de los sistemas económicos capitalistas. Immanuel Wallerstein, por ejemplo, ha defendido que el siglo XVI vio la creación de

44 *Ibídem*, p. 10.

> […] un comercio y un mercado mundial, la emergencia del capitalismo como el modo dominante de organización social de la economía; el único modo en tanto que, una vez establecido, los otros «modos de producción» sobrevivieron en función de cómo encajaban en dicho marco sociopolítico propio del capitalismo.[45]

Wallerstein continúa, rechazando la idea de que las formas feudales y capitalistas de organización social pudieran coexistir al señalar que:

> La economía mundial tiene una forma u otra. Una vez ésta es capitalista, las relaciones que imprimen ciertas formalidades a las relaciones feudales son necesariamente redefinidas en términos de los principios de gobernanza del sistema capitalista.[46]

Esta penetración económica ha transformado de distintos modos la organización social, en particular, en detrimento de las mujeres. El trabajo sobre economía sexual de Lisa Leghorn y Katherine Parker demuestra que el sistema monetario y los fuertes impuestos que las naciones europeas impusieron a sus colonias socavaron directamente el estatus de las mujeres.

> En muchas naciones el impacto de la repentina necesidad de dinero en efectivo fue más devastador que los excesivos impuestos en sí. Sólo existían dos mecanismos para adquirir dinero: exportar la nueva cosecha producida o trabajar a cambio de un salario; ambos mecanismos se pusieron únicamente a disposición de los hombres. A éstos se les forzó a abandonar sus pueblos y granjas para trabajar en las minas, en las plantaciones o en las fábricas, por salarios extremadamente bajos. Normalmente, las mujeres se quedaban haciendo su trabajo además del de los hombres, mientras que la mayor parte de los salarios de los hombres se iban en impuestos y en su propia manutención, pues el estándar de vida propio de las áreas urbanas era más alto. Como a los hombres que se quedaron en las granjas se les enseñó a llevar a cabo el cobro del cultivo, la mayor parte de la ayuda tecnológica y de la educación se dirigió sólo a ellos; a las mujeres se las dejó a cargo del mantenimiento de la economía agrícola

45 Immanuel Wallerstein, *The Modern World System I*, Academic Press, 1974, p. 77 [ed. cast: *El moderno sistema mundial I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 2010].

46 *Ibídem*, p. 92.

> de subsistencia, que les proporcionaba su propio sustento y el de sus hijos. En África, las mujeres todavía llevan a cabo el 70 % del trabajo agrícola, mientras que casi todas las ayudas agrícolas se han destinado a hombres.[47]

Necesitamos contrarrestar la tendencia a reducir la opresión sexual a un mero «reflejo de las fuerzas económicas»,[48] a la vez que reconocemos que:

> […] los sistemas sexuales no pueden, en el análisis final, ser entendidos de forma totalmente aislada. Un análisis completo de las mujeres en una sociedad, o a lo largo de la historia, debe tener todo en cuenta: la evolución en las formas de entender a las mujeres como objeto de intercambio, los sistemas de ocupación de tierras, los acuerdos políticos, la tecnología de subsistencia, etc.[49]

Empezamos a ver así cómo la combinación de todos estos elementos afectó a las vidas de las mujeres negras bajo la opresión colonial, de manera que se fueron transformando los sistemas de sexo / género en los que vivían, influenciados a la vez por el sistema de sexo / género de los colonizadores. Si examinamos los cambios en la distribución de la tierra, podemos ver cómo las nociones capitalistas de propiedad privada de la tierra (división principalmente económica) y las ideas de dominación masculina (del sistema de sexo / género) trabajaron juntas en contra de la colonizada.

> Otro de los problemas que afecta al trabajo agrícola de las mujeres es que, como la propiedad de la tierra pasa de ser un «derecho de uso de la tierra» colectivo, propio de la vida tradicional rural, en el que las mujeres compartían la distribución de la tierra, al concepto europeo de propiedad privada, son normalmente los hombres quienes tienen el dinero necesario para pagar por ella (debido a sus ingresos por el cobro de los cultivos). Por otro lado, algunos hombres «poseían» tradicionalmente la tierra, mientras que las mujeres «poseían» los cultivos, como ocurría en Camerún,

47 Lisa Leghorn y Katherine Parker, *Women's Worth, Sexual Economics and the World of Women*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 44 [ed. cast: *Valor de la mujer: economía sexual y el mundo de las mujeres*, Lima, Flora Tristán, 1984].

48 Gayle Rubin, *op. cit.*, 1975, p. 203.

49 *Ibídem*, p. 209.

> en África Occidental. Como la tierra se vuelve cada vez más escasa, los hombres comienzan a alquilar y vender «su» tierra, dejando a las mujeres sin otro recurso que el de pagar por la tierra o abandonar su trabajo agrícola.[50]

Es imposible argumentar que el colonialismo dejó intactas formas precapitalistas o feudales de organización. Si miramos hacia las Indias Occidentales podemos ver que los patrones de migración, tanto de los hombres como de las mujeres, han seguido los dictados del capital.

Cuando los hombres migraron por trabajo de las islas a las plantaciones o para construir el Canal de Panamá, las mujeres migraron de las áreas rurales a las urbanas. Ambos han migrado para trabajar en el «núcleo» de las naciones capitalistas. En ocasiones, el trabajo doméstico, accesorio o temporal ha sido visto por las mujeres de las Indias Occidentales como una gran «oportunidad» para transformar sus vidas. Pero tal y como Shirley-Ann Hussein ha mostrado:

> Tomemos el caso de las trabajadoras domésticas. Una institución que busque el desarrollo debería involucrarse en algo más que en colocar a estas mujeres en trabajos domésticos, en tanto que así no hace mella alguna en la sociedad. Simplemente se reorganiza el mismo orden. En cualquier intento serio de reorganización social y económica se habrá de terminar con el trabajo doméstico.[51]

No obstante, aunque el imperialismo y el colonialismo hayan consolidado la existencia de un mercado mundial, sigue siendo necesario explicar por qué interesa al capitalismo mantener relaciones sociales de producción que no son capitalistas, es decir, formas que no podrían ser descritas como feudales, porque eso querría decir que son precapitalistas, pero que tampoco están organizadas en torno a una relación salarial. Si volvemos al ejemplo de los cambios en la propiedad de la tierra y en la producción agrícola, señalado arriba, se puede argumentar que:

[50] Leghorn y Parker, *op. cit.*, 1981, p. 45.

[51] Shirley-Ann Hussein, «Four views on women in the struggle», en *Caribbean Women in the Struggle*, p. 29; citado por Leghorn y Parker, *op. cit.*, 1981, p. 52.

> […] la división agrícola del trabajo en la periferia (con los hombres en régimen semi-proletario y las mujeres como agricultoras) contribuye al mantenimiento de los bajos costes de la fuerza de trabajo para la acumulación de capital periférico, a través de la producción de alimentos de subsistencia por parte de un modo de producción no-capitalista de la reproducción y el mantenimiento de la fuerza de trabajo.[52]

En otras palabras el trabajo que hacen las mujeres ayuda a mantener bajos los salarios. Relegar a las «mujeres de color» de la periferia a una situación de víctimas de las relaciones feudales es colaborar en el encubrimiento de las relaciones coloniales de opresión. Estas relaciones propias del imperialismo no deberían negarse. Una verdadera herstory feminista debería ser capaz de reconocer que:

> La participación económica de las mujeres, tanto en la periferia del sistema mundial capitalista, como en las economías centrales, está condicionada por los requerimientos de la acumulación de capital. La participación económica de las mujeres en el Tercer Mundo difiere significativamente de la participación económica de las mujeres dentro del núcleo del sistema mundial capitalista.[53]

Las mujeres negras han estado al frente de rebeliones contra la confiscación de tierras y de las luchas por el derecho al acceso a la tierra en África, América Latina y el Caribe. Aún están por escribirse las herstories propias de los roles que han desempeñado en muchos de estos levantamientos. Por ejemplo, el papel de las mujeres de las Indias Occidentales en las rebeliones, antes y durante los disturbios de Jamaica de 1938; aunque se sabe que fue relevante, aún no se ha descrito a fondo. Por ende, las historiadoras feministas blancas están equivocadas cuando retratan a las mujeres negras como objetos pasivos de la opresión colonial. Tal y como Gail Omvedt ha mostrado en su libro *We Will Smash This Prison* [Destruiremos esta cárcel],[54] las mujeres de la India tienen una larga y compleja herstory de lucha contra la opresión, tanto fuera como dentro de la relación salarial. Está claro que muchas mujeres que vienen de la

52 Carmen Diane Deere, «Rural women's subsistence production» en Robin Cohen *et al*. (eds.), *Peasants and Proletarians: The Struggles of Third World Women Workers*, Nueva York, Monthly Review, 1979, p. 143.

53 *Ibídem*, p. 133.

54 Gail Omvedt, *We Will Smash This Prision*, Londres, Zed Press, 1980.

India a Gran Bretaña tienen una herstory compartida de lucha, ya sea en áreas rurales como trabajadoras agrícolas o en barrios urbanos como empleadas municipales. Las luchas de las mujeres asiáticas en Gran Bretaña deben verse a la luz de esta herstory. Sus batallas en las fábricas, y sus luchas contra las políticas y las prácticas de control de la inmigración, articulan la triple opresión de raza, género y clase que ha estado presente desde el amanecer de la dominación imperialista.

Al centrarse únicamente en la posición aislada de las mujeres blancas en la estructura familiar nuclear occidental, la teoría feminista ha prestado poca atención a las fuertes redes de apoyo femenino que existen en muchos sistemas negros de sexo / género. Estas redes a menudo se han visto transformadas por el «progreso» tecnológico, que pretende liberar a las mujeres negras de algunos aspectos de su trabajo.

> En toda África, la excavación de pozos en los pueblos ha ahorrado a las mujeres una enorme cantidad de tiempo, que anteriormente empleaban en caminar largas distancias para poder obtener agua. Sin embargo, a menudo ha destruido, simultáneamente, su única oportunidad de juntarse y compartir información y experiencias. Los avances tecnológicos, tales como los electrodomésticos para el hogar, no liberan a las mujeres de la pesadez doméstica en ninguna sociedad.[55]

Leghorn y Parker, en *Women's Worth* [El valor de las mujeres], intentan crear nuevas categorías para describir, en términos generales, el distinto grado de poder que poseen los hombres en diferentes sociedades. Las autoras desaconsejan una aplicación rígida de estas categorías (pocos países encajan exactamente en la categoría que se les atribuye); su trabajo es un serio intento de distanciarse de las asunciones racistas euro-americanas de superioridad, ya sea política, cultural, o económica. Las tres clasificaciones que introducen son: sociedades «mínimas», «simbólicas» y «negociadas». Resulta interesante que, desde el punto de vista de las mujeres negras, el factor más destacado en la categorización de un país

[55] Leghorn y Parker, *op. cit.*, 1981, p. 55.

> […] haya sido normalmente el de las redes de mujeres, dado que es la existencia, la construcción o la disolución de dichas redes, lo que determina el estatus de las mujeres y el potencial de cambio en todas las áreas de sus vidas.[56]

Estas categorías desbrozan las divisiones habituales entre Primer y Tercer Mundo, desarrollado / dependiente, industrial / no-industrial, en un intento por encontrar un mecanismo que libere el pensamiento de tales definiciones. El espacio de este artículo no permite una valoración crítica de las tres categorías, pero puede decirse que la de sociedades «negociadas» considera importantes las organizaciones «tradicionales» de mujeres que se encuentran en África Occidental, descritas anteriormente en relación a las mujeres igbo. Leghorn y Parker son cuidadosas a la hora de señalar que las posibilidades de negociación están limitadas, que no se apunta una categoría absoluta de poder sostenida por las mujeres, *por encima* de los hombres. Los dos ejemplos, expuestos en su libro, de sociedades en las que las mujeres mantienen esta posición de negociación son las ewe, en África Occidental, y las iroquesas. Ambos casos, por supuesto, son también ejemplos de las nefastas consecuencias que tuvo el contacto con los blancos. Muchas de las instituciones femeninas ewe se desintegraron bajo el colonialismo, del mismo modo que las instituciones que proporcionaban poder a las iroquesas fueron destruidas por la intrusión europea. En contraste con los estudios feministas centrados en la falta de tecnología y de ayudas mecánicas para el hogar en las vidas de estas mujeres, Leghorn y Parker enfocan los aspectos del trabajo que aúnan a las mujeres. Sobre las ewe observan que

> […] con frecuencia, las mujeres trabajan juntas en sus propios campos o, como miembros de una familia, preparando la comida juntas; las mujeres del pueblo se encuentran en el riachuelo para hacer la colada, o en familia, con amigas y vecinas, caminan de cinco a quince millas diarias para vender juntas en el mercado, allí se sientan una al lado de la otra y fijan juntas los precios del día. Comparten el cuidado de los niños, las noticias, y cuidan los puestos del mercado de las otras. Además de hacer el tiempo más placentero, este trabajo compartido capacita a las mujeres para compartir información y, de hecho, hace las veces de parte integral y vital del sistema de comunicaciones del pueblo. Consecuentemente, tienen un tremendo sentido de la solidaridad, cuando se trata de trabajar en pro del interés colectivo.[57]

56 *Ibidem*, p. 60.

57 *Ibídem*, p 88.

Es importante no idealizar la existencia de tales redes de apoyo femenino, aunque sí aporten, sin embargo, un sorprendente contraste con la posición aislada de las mujeres en la estructura familiar nuclear euro-americana.

En Gran Bretaña, se mantienen redes fuertes de apoyo femenino en los sistemas de sexo / género caribeño y asiático, aunque éstos son ignorados por los estudios sociológicos sobre las mujeres negras migrantes. Tal cosa no quiere decir que dichos sistemas permanezcan sin cambios tras la migración. Nuevas circunstancias requieren adaptaciones y novedosas estrategias de supervivencia.

> Incluso el cuidado de los niños en un área metropolitana es un gran problema. Si tú vives en un pueblo, en una familia extensa, sabes que si tu hija está fuera en algún sitio, alguien estará cuidándola. Si tu hija está en la calle y tu vecina la ve abajo, en la calle, en algún lío, se va a hacer responsable de la niña y se ocupará de ella. Pero en Brooklyn o en Londres, estás atrapada en ese apartamento. Estás allí con la niña, no puedes esperar que esté en la calle y alguien vaya a estar atento. Sabes que la situación de cuidado cotidiano es pésima, no cuentas con esa familia extensa, así que tienes un gran problema entre manos. De este modo, cuando hablan de la reducción del trabajo en casa, sabemos de antemano que es una mentira.[58]

No obstante, las transformaciones no son meras adaptaciones, ni tampoco la familia negra es destruida en el proceso de cambio. Las redes femeninas indican que las mujeres negras son figuras clave en el desarrollo de estrategias de supervivencia, tanto en el pasado, en los periodos de esclavitud y de colonialismo, como ahora, en su enfrentamiento con un Estado racista y autoritario.

> Hay pruebas considerables de que las mujeres (y las familias) no aceptan simplemente el aislamiento, la pérdida de estatus y la devaluación cultural que implica la migración. Las mujeres fuertes, activas y emprendedoras dan nueva forma a las redes, si es necesario, con los que no son parientes, o basándose en una definición extensa de parentesco. Las culturas de resistencia no son simples mecanismos de adaptación; encarnan importantes modos alternativos de organización de la producción y la

[58] Margaret Prescod-Roberts y Norma Steele, *Black Women: Bringing it all Back Home*, Bristol, Falling Wall Press, 1980, p. 28.

> reproducción y otorgan valor a sistemas críticos con el opresor. El reconocimiento de la posición especial de las familias en estas culturas y estructuras sociales puede llevar a nuevas formas de lucha, a nuevas metas. [59]

Al argumentar que el feminismo debe tener en cuenta las vidas, herstories y experiencias de las mujeres negras, no estamos defendiendo que grupos de feministas blancas deban lanzarse a Brixton, Southall, Bristol o Liverpool para hacer de las mujeres negras en resistencia sus objetos de estudio. No necesitamos esa clase de intrusión, a la vista de otras líneas de búsqueda de información que el Estado ha movilizado por su interés en las «relaciones raciales».[60] De esta manera, las mujeres blancas ya han sido utilizadas en contra de las mujeres negras y las feministas debemos aprender de la historia. Después de los «disturbios» igbo descritos arriba, los británicos enviaron a dos mujeres antropólogas para «estudiar las causas de los disturbios y para destapar la base organizativa, que permitió tal espontaneidad y solidaridad entre las mujeres».[61] El WLM, sin embargo, necesita escuchar el trabajo de las feministas negras y tomar en cuenta a las organizaciones autónomas, como la OWAAD [Organización de mujeres de ascendencia asiática y africana], que están ayudando a articular los modos en los que somos oprimidas como mujeres negras.

Además, es muy importante que las mujeres blancas, en el movimiento de mujeres, examinen cómo el racismo excluye a muchas mujeres negras y les impide alineaciones incondicionales con las mujeres blancas. En lugar de tomar a las mujeres negras como objeto de su investigación, las investigadoras feministas blancas deberían intentar destapar los mecanismos específicos de género y racismo entre las mujeres blancas. Éste, más que cualquier otro factor, perturba el reconocimiento de intereses comunes de hermandad entre las mujeres.

59 Mina Davis Caufield, «Cultures of Resistance», *Socialist Revolution*, 20, vol. 4, núm. 2, octubre de 1974, pp. 81, 84.

60 Las comisiones, proyectos comunitarios y las llamadas industrias de «relaciones raciales» florecieron en Gran Bretaña tras las primeras huelgas de asiáticos, el aumento de la violencia racista y las protestas de jóvenes negros que ésta provocó en las décadas de los setenta y ochenta. [N. de E.]

61 Leis, «Women in groups», citado por Mina Davis Caufield, *op. cit.*, 1974.

En *Findind a Voice* [En busca de una voz] de Amrit Wilson, las mujeres asiáticas describen muchos casos de opresión racial en el trabajo por parte de mujeres blancas. Las mujeres asiáticas

> […] reciben salarios bajos y todo es peor para ellas. Tienen que enfrentarse a los insultos de sus supervisoras. Dichas supervisoras son todas mujeres inglesas. El problema es que en Gran Bretaña se espera que nuestras mujeres se comporten como sirvientas y nosotras no estamos acostumbradas a comportarnos como sirvientas, no podemos. Pero si nos comportamos con normalidad, las supervisoras comienzan a gritarnos y a acosarnos. Se quejan de nosotras, las indias, al encargado.[62]

Las mujeres negras no queremos ser injertadas en el «feminismo» de una manera simbólica, como desviaciones coloridas de los «verdaderos» problemas. El feminismo debe transformarse si quiere dirigirse a nosotras. Tampoco deseamos que se haga un mal uso de nuestras palabras como si fueran generalizaciones, como si lo que cada una de nosotras expresa representase la experiencia total de todas las mujeres negras. Las palabras que Audre Lourde dirige a Mary Daly son, quizás, la mejor forma de concluir.

> Mary, te pido que seas consciente de cómo este proceder fomenta las fuerzas destructivas del racismo y la segregación entre mujeres; pues parte del supuesto de que la historia y los mitos de las mujeres blancas son los únicos a los que deben acudir todas las mujeres en busca de poder y puntos de referencia, en tanto que las mujeres no blancas y nuestras historias quedan convertidas en motivos decorativos o en ejemplos de la victimización de las mujeres. Te pido que seas consciente de los efectos que tal desdén tiene en la comunidad de las mujeres negras y demás mujeres de color, y de cómo resta valor a tus propias palabras. Ese desdén no es en esencia diferente de la sistemática degradación a la que se somete a las mujeres negras para convertirlas en objeto, pongamos por caso, de los asesinatos que ahora mismo están perpetrándose en tu ciudad. Cuando el patriarcado nos desprecia, promueve nuestro asesinato. Cuando la teoría feminista lesbiana y radical nos desprecia, promueve su propia extinción.

[62] Amrit Wilson, *Finding a Voice: Asian Women in Britain*, Londres, Virago, 1978, p. 122.

> El desdén se alza como un tremendo obstáculo para nuestra comunicación. Obstáculo que hace mucho más fácil daros la espalda que tratar de comprender el pensamiento que alienta vuestra forma de proceder. ¿Será el siguiente paso la guerra declarada entre nosotras o la segregación? Ciertamente, la asimilación a una historia de mujeres exclusivamente europeo-occidental no es aceptable.[63]

En otras palabras: debemos preguntar a las mujeres blancas, ¿a qué os referís exactamente cuando decís «NOSOTRAS»?

Agradecimientos

La deuda que tengo con mis hermanas, Valerie Amos y Pratibha Parmar, es enorme, por las muchas horas que hemos pasado debatiendo nuestras experiencias como mujeres negras y como feministas. Ambas contribuyeron a las ideas de este capítulo, pero cualquier crítica por las deficiencias encontradas debe dirigirse sólo a mí. A Paul, John y Errol, gracias por esas llamadas telefónicas transatlánticas (que me transmitieron con regularidad su apoyo y afecto fraternal). A Susan Willis le debo un agradecimiento especial por su amistad y su apoyo en un nuevo empleo, en un nuevo país. A la facultad, al personal y a los estudiantes del Programa de Estudios Afroamericanos en Yale, así como al Centro de Estudios de Cultura Contemporánea de Birmingham: gracias por vuestro ánimo y entusiasmo por mi trabajo.

[63] Audre Lourde, «An open letter of Mary Daly», en Moraga y Andalzúa, *op. cit.*, 1981, p. 96. La traducción es de María Corniero, en *La hermana, la extranjera*, Madrid, Horas y horas, 2003.

8. Feminismo negro: la política como articulación

Pratibha Parmar[1]

Introducción

Las mujeres británicas negras somos fruto de varias diásporas. Todas nuestras creaciones fotográficas, literarias y visuales emergen y toman forma a partir de nuestra memoria histórica y de los incipientes símbolos y procesos culturales de nuestras subjetividades negras británicas. La riqueza y la complejidad de la «explosión» cultural negra han puesto en cuestión toda noción simplista de las «políticas de la identidad». Han señalado la desintegración de este paradigma, que colocaba nuestra «otredad» y «diferencia» como algo singular y presentaba identidades aparentemente estáticas de sexualidad, raza y género (con un burdo reconocimiento de nuestra desventajosa posición económica).

[1] Pratibha Parmar, «Black Feminism: The Politics of Articulation», en Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence & Wishart, 1990. Me gustaría dar las gracias a Shaheen Haque, Mumtaz Karimjee, Claudette Williams, Shaila Shah, Sona Osman, Vron Ware, Paul Gilroy e Isaac Julien por sus ánimos, su amistad y las horas de enriquecedora discusión; y a Usha Brown por su oportuno apoyo. Agradezco especialmente a June Jordan su amistad y su inspiración.

El trabajo fotográfico realizado por mujeres negras ha sido una parte significativa de la emergente práctica cultural negra. Ha tratado de revisar y reinscribir el lenguaje y las convenciones de la representación, no para articular simplemente nuestra diferencia cultural, sino para, más allá de esto, intentar desarrollar una narrativa inmersa en nuestros propios términos de referencia. Esto implica crear identidades como mujeres negras británicas no «en relación a», «en oposición a», «como el reverso de» o «como un correctivo de», sino referencias *en y para nosotras mismas*. Dicha narrativa desbarata la jerarquía binaria entre el centro y lo marginal: lo marginal rechaza así su lugar como lo «Otro».

La idea de June Jordan de que las identidades no son fijas, sino que están siempre en estado de cambio y transformación, ha cuestionado la conveniencia de las representaciones simplistas (la noción de imágenes positivas o negativas) y de las jerarquías fijas propias de la opresión. Por otro lado, no deberíamos considerar los términos de nuestra auto-definición como un asunto de pura y libre elección individual. Lo que es evidente en la producción cultural de las mujeres negras es la negociación activa entre estas nociones objetivas de nosotras (como mujeres, negras, lesbianas o de clase trabajadora) y las experiencias subjetivas de desplazamiento, alienación y «otredad». Lo marginal deja de ser el *objeto* de interpretación y de iluminación: en nuestras propias narrativas auto-referenciales, expropiamos esos cuerpos de teoría y conocimiento, que de forma etnocéntrica llevamos atados en esa relación de dominación como sujetos postcoloniales que somos.

Las dos partes de este escrito conforman mis tentativas de exploración de las «políticas de la localización»; en primer lugar, pretendo analizar los esfuerzos de mujeres negras y migrantes por conseguir un lenguaje visual auténtico y, en segundo lugar, reflexionar sobre la emergencia de la diferencia dentro del feminismo negro. Escribir ha supuesto un momento de revaloración y autoevaluación crítica. Si bien la articulación de identidades propias ha sido un proceso necesario y esencial para la organización colectiva de las mujeres negras y migrantes, también trajo como consecuencia prácticas políticas que devinieron cerradas y a menudo retrógradas.

Escribir ha significado exponerme a mí misma, así como enfrentarme a teorías que pudieran posibilitar un tipo diferente de discurso de la identidad; ha significado afrontar críticamente las categorías de «auto-enunciación», que muchas de nosotras habíamos empleado como activistas y teóricas en el movimiento de mujeres negras de finales de los setenta y principios

de los ochenta. Por entonces yo hablaba y escribía desde una posición de marginalidad y resistencia, pero siempre fortalecida por la conciencia colectiva de ese nosotras como mujeres negras, como feministas y como lesbianas (aunque fuese una minoría visiblemente pequeña). Hoy, al comienzo de una nueva década, todavía habito una posición de marginalidad y resistencia, pero siento la ausencia de esa fuerza colectiva que momentáneamente nos empoderó a muchas de nosotras y nos dio el «poder del discurso». «Other Kinds of Dreams» [Otro tipo de sueños] es un replanteamiento optimista, a partir de la realidad histórica y política.

Otro tipo de sueños

En 1984 un grupo de feministas negras editamos un número especial de la *Feminist Review* titulado «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives» [Muchas voces, una consigna: perspectivas feministas negras], en cuyo editorial afirmábamos: «Hemos intentado haceros llegar una recopilación de perspectivas que están en proceso de desarrollo, refinamiento y crecimiento continuo. También se apuntan algunas de las diferencias internas del feminismo negro, la diversidad de la que sacamos fuerza».[2]

Releyendo ese número ahora, cuatro años más tarde, parece difícil comprender a dónde ha ido el optimismo y la vehemencia que teníamos muchas de nosotras, activas en el movimiento de mujeres negras, y por qué se ha ido. ¿Dónde están las diversas perspectivas feministas negras que sentíamos que estaban en proceso de crecimiento? ¿Y dónde está, de hecho, el movimiento en sí? En momentos de desesperación una se pregunta si esos años fueron simplemente imaginados. Cuatro años no es mucho tiempo, pero obviamente es tiempo suficiente para ver la desintegración de lo que una vez fue un movimiento de mujeres negras con energía, activo; un movimiento al que la Organisation of Women of African and Asian Descent (OWAAD) [Organización de mujeres de ascendencia africana y asiática] dio forma y configuró desde finales de los años setenta hasta principios de los ochenta. La historia de la OWAAD y su posterior desaparición ha sido bien documentada y debatida, por el Brixton Black Women's Group [Grupo de mujeres negras de

[2] Val Amos, Gail Lewis, Amina Mama y Pratibha Parmar (eds.), «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives», *Feminist Review,* núm. 17, 1984, p. 2.

Brixton], entre otras, en su artículo «Black Women Organizing» [Mujeres negras organizándose].[3] A este respecto, baste decir que sí hubo espacios reales para el optimismo, que muchas de nosotras sentimos, en tanto que fuimos testigos y parte de los grupos de mujeres negras que surgían en todo el país; grupos que iniciaron campañas en torno a la educación, la vivienda, la inmigración, la salud y las políticas securitarias.

El final de los años setenta vio la desaparición y fragmentación del movimiento de mujeres blancas. En los ochenta, las incontables campañas, grupos y redes de apoyo que se habían construido en los setenta y que fueron la columna vertebral del movimiento de mujeres, estaban desarticuladas, tal y como Lynne Segal narra de forma clara en su libro, *Is the Future Female?* [¿Es el futuro femenino?].[4] Muchos de estos grupos y espacios volvieron a emerger temporalmente gracias a los esfuerzos del feminismo institucional municipal cuyo primer impacto se sintió en la corta pero vibrante vida del Greater London Council [Ayuntamiento del Área Metropolitana de Londres] y posteriormente en algunas zonas controladas por los laboristas. Así, mientras el movimiento de mujeres como un todo se estaba derrumbando como fuerza y foro político, las mujeres negras estaban concentrando sus energías en construir un movimiento de mujeres negras. El peso del emergente «nuevo racismo» se dejaba notar profundamente en las comunidades negras y las mujeres lo sentían en particular . Éstas estaban ocupadas desarrollando campañas y creando estructuras organizativas autónomas animadas por la propia autoestima que nos otorgaba nuestro recién formado colectivo.

No hay duda de los efectos dinámicos que el movimiento de mujeres negras y el feminismo negro han tenido, no sólo en las vidas de las mujeres negras, sino también en el Women Liberation Movement [Movimiento de liberación de las mujeres] y en otros movimientos progresistas. Uno de los retos que planteó el feminismo negro apuntaba al eurocentrismo de las teorías y prácticas del feminismo blanco. La aceptación de este cuestionamiento fue muy lenta y, de hecho, algunas veces tomó tintes racistas y adoptó una postura defensiva. Por ejemplo, Kum-Kum Bhavnani y yo escribimos un artículo provisional para el debate sobre «Racismo y el Movimiento de

[3] *Ibídem*, pp. 84-89.

[4] Lynne Segal, *Is the Future Female? Troubled thoughts on Contemporary Feminism*, Londres, Virago Press, 1987, pp. 56-61.

mujeres» para un taller con el Women Against Racism and Fascism [Mujeres contra el racismo y el fascismo] en la conferencia socialista-feminista de 1978. Allí expusimos que:

> El movimiento de mujeres de Gran Bretaña nunca ha aceptado la cuestión del racismo de forma realista y, dado que este asunto afecta a todas las mujeres negras, nosotras sentimos que esta equivocación, el no enfrentarlo, ha hecho y seguirá haciendo que el Women Liberation Movement en su totalidad sea irrelevante de cara a las necesidades y demandas de la mayoría de las mujeres negras. Está bastante claro que no estamos «juntas todas las hermanas» y es importante entender por qué esto es así. El error de no haber tomado este asunto en serio ha producido ciertas anomalías en la relación del feminismo con las mujeres negras y sus situaciones específicas.

De modo que nosotras continuamos señalando y criticando los análisis y las prácticas feministas en torno a la familia, los controles de inmigración, el aborto, la anticoncepción y las manifestaciones nocturnas *Reclaim the night* [Reclama la noche].

Por sugerencia de las mujeres del taller, enviamos el artículo a *Spare Rib*,[5] pidiéndoles que lo publicaran en su página de debate, que en ese momento se usaba para discutir temas pertinentes para el movimiento de mujeres. Recibimos una carta de tres páginas de un miembro del colectivo que intentó responder a nuestra crítica: «El problema es que mientras *nuestro movimiento* [la cursiva es mía] falla indudablemente a la hora de llegar a un gran número de mujeres negras, de hecho, no hemos cometido los errores que vuestro artículo describe». A lo largo de la carta, ella se dirigía a nosotras como si estuviéramos hablando desde fuera del movimiento y usaba el «nosotras» para denotar a las mujeres blancas como representantes del movimiento de mujeres. La carta concluía afirmando: «La verdad es que no creemos que vuestro artículo pueda ser la base de un debate dentro de la comunidad feminista, dado que proporciona muchas ideas falsas sobre la historia del movimiento».

Cito de forma extensa este incidente, en parte para ilustrar que fueron experiencias como éstas las que nos hicieron, a muchas de nosotras, buscar en otros lugares la fuerza colectiva, en particular en otras mujeres negras y, en parte, para situar históricamente los siguientes desafíos. Desde finales

5 *Spare Rib* era una revista feminista británica de principios de los años setenta. [N de la T.]

de los setenta las mujeres negras hemos escrito muchos artículos y libros y hemos organizado recursos autónomos de publicación. Esto ha supuesto que ya no estemos a merced de individuos y colectivos que censuran nuestro trabajo porque están en desacuerdo con él o porque lo encuentran incómodamente cercano a la verdad. El desarrollo teórico de una crítica a las teorías feministas blancas fue iniciado por Hazel Carby en su artículo «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood».[6] Posteriormente aparecieron otros artículos, incluidos: «Black Feminism: Shared Opression, New Expression», [Feminismo negro: Opresión compartida, nueva expresión],[7] «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives»[8] y, más recientemente, la antología *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women* [Trazar el viaje: obras de mujeres negras y del Tercer Mundo].[9] Como resultado, si bien es cierto que tardíamente, se han producido ciertos replanteamientos entre algunas feministas socialistas blancas, que han aceptado algunas de las cuestiones formuladas por las feministas negras. Fue así que «Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives» provocó un artículo de Michèle Barrett y Mary McIntosh titulado «Ethnocentrism and Socialist-Feminist Theory», que reavivó tanto el debate sobre el racismo como el movimiento de mujeres.[10]

Por mi parte, aunque hay varios problemas con algunas de las críticas y respuestas que han emergido en años recientes en este debate sobre el envite del feminismo negro a las teorías feministas blancas, lo más importante ha sido que, al menos (o finalmente), las feministas socialistas blancas están empezando a repensar sus posiciones. Y no sólo ellas.

---

6 Hazel Carby, «White Women Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood», en CCCB (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s*, Hutchinson, Londres 1982, pp. 212-35. Véase este artículo en este mismo volumen.

7 Gail Lewis y Pratibha Parmar, «Black Feminism: Shared Opression, New Expression», *City Limits*, marzo de 1983.

8 Val Amos *et al*., *op.cit*., 1984.

9 S. Grewal, J. Kay, L. Lander, G. Lewis y P. Parmar, *Charting the Journey: Writings by Black and Third World Women*, Londres, Sheba, 1988.

10 Véase Ramazongolu, Kazi, Lees y Mirza, «Feedback: Feminism and Racism», *Feminist Review*, núm. 22, 1986; y Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson, «Transforming Socialist-Feminism: the Challenge of Racism», *Feminist Review*, núm. 23, 1986 [ed. cast.: «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo», en *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004].

La autoevaluación crítica es un requisito necesario también para *nosotras*; para todas las que nos dedicamos a la lucha política, si queremos ser un movimiento que no rechace nuevas tentativas de formulación. Dicha autoevaluación ha comenzado ya entre algunas mujeres negras. En el prefacio a *Charting the Journey*, las editoras lanzábamos las siguientes preguntas:

> ¿Dónde estamos nosotras en este momento? En lugar de parecer un movimiento de mujeres negras, se extienden rampantes una «política» fútil y victimista y cierto sentimiento de culpa, que se utilizan para justificar acciones que rechazaría cualquiera que se respete a sí misma. O bien se da una tendencia hacia la atribución colectiva de una superioridad moral y política, la cual se supone que deriva del mero hecho de ser una mujer negra. Que esto sea así produce un suspiro melancólico y, frecuentemente, un grito desde los confines del alma, la única manera de expresar la incredulidad y el desconcierto de una, ante el hecho de que hayamos llegado hasta aquí a partir del punto desde el que empezamos.[11]

Este artículo no es un intento de lamentarse por el pasado, ni tampoco de retorcer angustiada mis manos por lo que salió mal. Pero afirmar que, en estos tiempos de revaluación, para moverse hacia delante una necesita aprender de las lecciones de la historia es casi una obviedad. No es mi intención proporcionar aquí un análisis detallado ni una valoración del anterior y el actual estado de la política de las mujeres negras. Lo que sigue son algunos de los pensamientos exploratorios de inicio, que han surgido de debates con amigas y compañeras activistas; debates que se han centrado en cómo salir de la parálisis política y teórica que parece prevalecer.

Las políticas de la identidad

En estos tiempos postmodernos, la cuestión de la identidad ha tomado un peso colosal, particularmente para aquéllas de nosotras que somos migrantes post-coloniales y que habitamos historias de la diáspora. Al vernos abocadas a hacer de «la Otra», al ser marginadas, discriminadas y, con gran frecuencia, invisibilizadas, no sólo dentro de los discursos de afirmación cotidianos, sino también dentro de las «grandes narrativas» del pensamiento europeo,

11 S. Grewal *et al.*, *op. cit.*, 1988, p. 23.

las mujeres negras en particular hemos luchado para reivindicar privada y públicamente nuestro sentido del yo: un yo enraizado en historias, culturas y lenguas particulares. El feminismo negro nos ha dotado de un espacio y un marco para la articulación de nuestras diversas identidades, como mujeres negras de diferentes orígenes étnicos, clases y sexualidades, aunque a veces hayamos tenido que luchar por ese espacio y negociar.

Reivindicar una identidad individual y colectiva como mujeres negras ha sido un proceso histórico necesario que ha resultado tan empoderador como fortalecedor. Organizarnos conscientemente como mujeres negras fue y continúa siendo importante; dicha forma de organización no es arbitraria, sino que está basada en un análisis político propio de nuestras opresiones económicas, sociales y culturales comunes. También está basada en una asunción de subjetividades compartidas en cuanto que nuestras experiencias del mundo «ahí fuera» son configuradas por factores objetivos comunes como el racismo y la explotación sexual.

Sin embargo, estas asunciones han llevado a una práctica política que habla en términos de «experiencia subjetiva y auténtica». Las implicaciones de dicha práctica son múltiples. Ha dado lugar a una aserción hipócrita basada en que si una habita cierta identidad, esto le da derecho moral y legítimo de hacer sentir culpables a otros, por su particular modo de comportarse. En general, tal tendencia ha dominado el movimiento de mujeres. Ha tenido lugar un énfasis en la acumulación de una colección de identidades oprimidas que, por otro lado, han dado lugar a toda una jerarquía de la opresión. Dicha jerarquía no sólo ha sido destructiva, sino también divisora e inmovilizadora. Al no estar dispuestas a trabajar a través de todas nuestras diferencias, muchas mujeres se han replegado hacia una «política del estilo de vida», propia de gueto, y se ven a sí mismas incapaces de moverse más allá de la experiencia individual y personal.

Las políticas de la identidad, o una práctica política que toma como su punto de partida sólo los modos personales y experienciales de ser, ha conducido a una cerrazón que es a la vez retrógrada y, a veces, espeluznante. Tomemos como ejemplo el caso de un artículo que apareció en *Spare Rib* titulado «Ten Points for White Women to Feel Guilty About» [Diez puntos por los que las mujeres blancas han de sentirse culpables]. Ya sólo el título nos hizo a algunas encogernos de desesperación y consternación. Este esencialismo, inherente a ese tipo de articulaciones, ha devenido dominante dentro del movimiento de mujeres en general y ha conducido a la fragmentación política. Lynne Segal

ha criticado el pensamiento biologicista y esencialista que comenzó a dominar gran parte del análisis y la práctica feminista en los años ochenta; yo misma estaría de acuerdo con la conclusión de que: «Mientras que antes el problema para la liberación de las mujeres era cómo reivindicar los asuntos personales como políticos, ahora el problema se ha invertido, y las feministas se ven argumentando que lo político no se reduce a lo personal».[12]

Identidades raciales

Otro problema, más específico de las mujeres negras y las comunidades negras, son las definiciones cambiantes de la identidad negra. Si bien quiero señalar algunos de los problemas y consecuencias de las políticas de la identidad, no querría dar a entender que se debería abandonar cualquier análisis de las articulaciones políticas y culturales en torno a la identidad. Más bien, como Stuart Hall ha argumentado:

> Me parece que es posible pensar sobre la naturaleza de las nuevas identidades políticas, que no se halla en la noción de algún yo integral absoluto que pueda emerger claramente de alguna narrativa totalmente cerrada del yo. Una política que acepte la «innecesaria o no esencialista correspondencia» de cualquier cosa con cualquier otra; ha de haber *una política de la articulación* (una política en tanto que proyecto hegemónico).

En el intento por encontrar mi camino hacia tal política, yo misma he vuelto a las obras de June Jordan, una poeta y ensayista negra,[13] estadounidense, cuyo trabajo ha esclarecido muchas de mis dudas y confusiones y me ha ayudado a deshacerme de los fantasmas de la desesperación y la ira. Val Amos y yo encontramos su libro *Civil Wars* [Guerras civiles] de inestimable ayuda

12 Lynne Segal, *op.cit.*, 1987, p. 243.

13 June Jordan nació en Harlem y creció en Brooklyn. Es autora de varios libros premiados, entre ellos, seis volúmenes de poesía y dos colecciones de ensayos políticos. Sus poemas y reseñas han aparecido en *The New York Times*, *The Nation*, la revista *Essence* y otros lugares. Dos antologías de su trabajo, *Lyrical Campaigns: Selected Poems* y *Moving Towards Home: Selected Essays*, fueron publicados en 1989 por Virago.

cuando impartimos clases de educación para adultos sobre «Mujeres y racismo» en la Universidad de Londres, en 1984. En un momento en el que muchos movimientos contemporáneos necesitan volver a examinar el método y las bases de su organización, la visión moral y política de June Jordan es inspiradora. Es poco frecuente su compromiso con el internacionalismo y su habilidad para articular los complejos vínculos y las contradicciones entre lo profundamente personal y lo profundamente político, de un modo tan claro y pasional. Sus obras son un oportuno recordatorio de que las políticas de la identidad «pueden ser suficientes para empezar algo, pero no son suficientes para conseguirlo». Jordan visitó Gran Bretaña, por primera vez, en septiembre de 1987 y allí fue cuando le hablé sobre algunos de los problemas que he esbozado anteriormente. A continuación se encuentran unos extractos de esta entrevista a modo de conclusión de este epígrafe.[14]

Pratibha. Una de las cosas más interesantes y más desafiantes que he encontrado en tus obras es el modo en que tu radicalismo se niega a suprimir la complejidad de nuestras identidades como mujeres y como personas negras. En Gran Bretaña se ha dado una tendencia en el movimiento de mujeres y tanto entre las blancas como entre las negras, a organizarse en torno a la asunción de nuestras identidades compartidas, pero en el proceso de organización política muchas de estas asunciones se han derrumbado. ¿Puedes hablar sobre algunos de los temas tratados en torno a las políticas de la identidad y de lo que piensas que significa definirse a una misma como una persona política?

June Jordan. Durante mucho tiempo, nos hemos estado organizando sobre la base de la identidad, alrededor de atributos de género, raza y clase inmutables y no parece haber funcionado. Hay razones obvias por las que unirse con otras personas, con alguien sea, por ejemplo, negro o mujer, pero creo que tenemos que intentar desarrollar hábitos de evaluación en todo lo que sea que intentemos políticamente. La gente está acostumbrada a hacer las cosas de una forma determinada y no calcula si funcionará o no. O, si lo calculan, entonces es para decir que no funcionará, pero que no es culpa nuestra, pues no puede haber nada equivocado en nuestras ideas sobre cierto tema o sobre cierto asunto. El problema se reduce, invariablemente, a que el enemigo es simplemente inflexible o impenetrable.

[14] Pratibha Parmar, «Other Kind of Dreams: An Interview to June Jordan», *Spare Rib*, octubre de 1987.

Este *modus operandi* está condenado. Tenemos que descubrir qué es lo que funciona y algunas cosas pueden funcionar hasta cierto punto, pero no más allá del mismo.

No creo que las políticas de género o las políticas de raza en sí estén aisladas de otras formas de organización que propicien el cambio, ya sea un cambio de tipo reformista o revolucionario. No creo que nos vayan a llevar donde nosotras queremos ir. Creo que esto resulta claro si miramos nuestra historia, la de la gente negra. En cualquier lugar del mundo, como personas negras, tenemos enormes problemas, pero es que además, en cualquier parte del mundo, nosotras, como mujeres, tenemos ya graves problemas. Creo que hay algo erróneo en el pensamiento de cualquiera que proponga como suficientes, o bien las políticas de identidad de género, o bien las políticas de identidad de raza, porque cada una de nosotras es algo más que cualquiera de las razas que representamos o encarnamos y algo más que cualquier categoría de género en la que nos enmarquemos. Tenemos otro tipo de filiaciones, otro tipo de sueños, que no tienen nada que ver con si somos blancas o no.

Gran parte de nuestra propia conciencia, en tanto que mujeres, personas negras y personas del Tercer Mundo, surge en realidad de nuestras relaciones forzadas e involuntarias con personas que nos desprecian sobre la base de lo que somos, más que por lo que hacemos. En otras palabras: la conciencia política que tenemos de nosotras mismas deriva, la mayoría de las veces, de una necesidad de descubrir por qué este tipo de persecución particular continúa, ya sea la persecución de mi gente, de mí misma o de los de mi categoría. Una vez que intentas responder a esa pregunta te encuentras en el territorio de las personas que te desprecian, personas que son responsables de la invención del término racismo o sexismo. Creo que es importante entender que todas somos más que lo que no podemos cambiar de nosotras. Como tal cosa parece obvia, nuestras políticas deberían reflejar esa interpretación.

Todo esto no es para despreciar o rechazar la necesidad de lo que yo llamaría una alianza sobre la base de cierta cuestión entre diferentes tipos de personas, mujeres, personas negras, o mujeres negras. No lo estoy rechazando, sino diciendo tan sólo que, probablemente, no sea suficiente. Puede ser suficiente para empezar, pero dudo mucho que sea suficiente para conseguir nuestros propósitos.

Pratibha. Así que estás diciendo que para poder seguir hacia delante, una parte crucial del proceso político es ir más allá de las formas personales y experienciales de organización. Has escrito:

> Se me ocurre que gran parte del fracaso organizativo podría evitarse si la gente entendiera que estar juntos en cierta penuria no hace necesariamente que estemos juntos en busca del cambio: *cuando nos quitemos los monstruos de encima, puede que todas nosotras queramos correr en direcciones muy diferentes*.

June Jordan. Sí, por ejemplo, yo creo que para cualquier mujer que haya sido violada alguna vez, la existencia del feminismo o los centros de orientación para mujeres violadas son absolutamente necesarios, son un recurso, un refugio en donde una mujer puede retirarse a recuperarse sin miedo. Pero el problema es más que un problema individual. Ella no se violó a sí misma. Para eliminar la posibilidad de una violación o incluso las violaciones a mujeres, en general, tenemos que ir más allá de nosotras mismas. Tenemos que sentarnos con los hombres y/o ponernos de pie para, finalmente, influirles de alguna manera. Creo que nunca será suficiente hacerlo por cuenta propia. Y diría lo mismo sobre las políticas de la identidad de raza. Ni yo, ni mi gente, ni mis padres, inventamos los problemas que como personas negras tenemos que solucionar. Nosotras, las personas negras, las víctimas del racismo, no somos quienes tenemos que aprender nuevas formas de pensar sobre las cosas, de tal modo que podamos frenar los hábitos racistas del pensamiento. Tampoco tenemos poder para colocarnos en los lugares desde los cuales se pueden abolir los acuerdos sociales y económicos que han asegurado la continuidad del racismo en nuestras vidas. Eso es para la gente blanca. Lo que realmente necesitamos hacer es dejar de consolarnos los unos a otros, por así decirlo, y construir orgullo y confianza colectiva. Algunas de las personas que he conocido desde que estoy en Londres, me han hablado de lo terrible que es que no esté sucediendo nada, políticamente. Pero ésa no es la cuestión. No pretendo de ningún modo criticarles, pero si sabemos, tanto tú como yo, que está ocurriendo algo terrible: «¿Qué vas a hacer al respecto?» No nos quedemos sentados sobre nuestras penas, no hablemos de lo mal que esta todo hasta la muerte. Me decanto en pro del activismo. Lo demás se parece a la vanidad o a la decadencia. Te diré cómo sufro y tú me dirás cómo sufres; ya es suficiente con sufrir para hablar de ello sin parar. Yo les aconsejo que paren, parad.

Pratibha. Muchos movimientos como el movimiento de mujeres, el movimiento negro y los grupos de mujeres negras se han estado organizando durante años en torno a las opresiones que compartían. Pero me parece que muchos de estos movimientos se están estancando, porque hay un rechazo a reconocer la necesidad de salirse de las formas de ser (de esa acumulación de todos los «ismos» de raza, sexo, clase, discapacidad, etc.) e ir hacia las formas de hacer. ¿Cuáles crees que son los peligros de esto? ¿Cómo crees que podemos salir de esta parálisis?

June Jordan. Estoy segura de que es peligroso. La primera parte del proceso político es reconocer que hay un problema político y entonces encontrar gente que esté de acuerdo contigo. Pero la última parte del proceso político, que consiste en deshacerse del mismo, también es necesaria y es algo que muchas de nosotras olvidamos. No estoy interesada en la lucha. Estoy interesada en la victoria. Deshagámonos de los problemas, no nos limitemos a sentarnos y a hablar sobre ellos y cogernos de la mano. Ahí es donde haces la evaluación: «¿Nos está llevando hacia allí?». Si no, entonces tengamos otro tipo de encuentro con otro tipo de personas. Creo que la gente puede atascarse totalmente. «¿Cuál es el propósito de tu identidad?». Ésa es la pregunta. A mi modo estadounidense, abrupto, yo diría: «¿Y qué? ¿Qué es lo que quieres hacer basándote en eso? ¿Crees que si llenas una habitación con 50 mujeres de tu mismo color, gracias a haber repartido unos panfletos, de algún modo has conseguido todo lo que te habías propuesto conseguir?». No lo creo. Para nada. «¿Por qué os reunís?».

Casi cada año estudiantes negras de Stonybrook, donde yo enseño, vienen a decirme que quieren hacer una reunión y yo les digo que sí y pregunto sobre qué. Ellas dicen que sobre unidad, y yo digo: «¿Unidad para qué? Yo ya soy negra y vosotras sois negras, así que nos unimos, vale, pero no necesito reunirme contigo para tratarlo. Si nos juntamos, ¿cuál es la intención, qué queréis hacer? Yo no necesito sentarme en una habitación con otras personas negras para saber que soy negra (eso no es unidad). Para unirse ha de haber algún propósito o, de otra forma, no estamos hablando de política». Eso está bien, pero, más allá, la gente tiene que empezar a entender que sólo porque alguien sea mujer o sea negro no significa que él o ella y yo debamos tener las mismas ideas políticas. No creo que sea necesariamente el caso.

Deberíamos intentar evaluarnos cada una basándonos en lo que hacemos por el otro, más que basándonos en lo que somos.

Pratibha. En el movimiento de mujeres ha habido una fuerte tendencia a crear jerarquías de opresión. ¿Cuál es tu experiencia?

June. Tengo una tremenda aversión instintiva a la idea de clasificar la opresión, entre otras cosas, para que nadie pueda apropiarse del sufrimiento. Creo que es peligroso. Me parece una forma inmoral de actuar. La dificultad aquí reside en el mal uso del lenguaje. A todo lo llamamos opresión: ir al dentista es algo opresivo y así la palabra no significa nada. Revisar nuestro lenguaje puede ayudarnos y quizá también adoptar cierta claridad y no decir cosas tan inútiles como que lo mío es esto y lo tuyo es aquello. Si a mí, una mujer negra, poeta y escritora, una profesora de lengua inglesa de la universidad estatal, si a mí me oprimen, entonces necesitamos otra palabra para describir a una mujer en un campo de refugiados en Palestina o a la madre de seis hijos en un pueblo rural en Nicaragua o a cualquier otro equivalente en Sudáfrica.

Pratibha. En los últimos años se ha hablado mucho sobre la necesidad de coaliciones y alianzas entre diferentes grupos de mujeres, no sólo a nivel nacional, sino internacional. ¿Cuál es tu valoración de dicha forma de organización política?

June. Sobre las coaliciones diría lo que dije sobre la unidad, es decir: «¿Para qué?». Esta cuestión debería determinar la composición social de cierta política. No me voy a sentar en una habitación con otras personas sólo para demostrar la unidad negra. Tenemos que tener alguna razón para unirnos. ¿Por qué debería unirme contigo y por qué te unes tú conmigo? Tiene que haber alguna razón por la que nos necesitemos mutuamente. Me parece que la conciencia de la necesidad de una coalición internacional no debería ser difícil de conseguir en muchas esferas del discurso feminista, puesto que muchos de nuestros problemas, aparentemente, tienen validez universal. Creo que, por ejemplo, aun no habiendo estado nunca en Londres, puedo estar bastante segura de que a la mayoría de las mujeres, cualquiera que sea su clase o su color, no les gusta andar solas por la noche, tal y como me ocurre a mí. Simplemente lo presupongo. Se trata del tema de la seguridad en la calle. Hay una experiencia universal para las mujeres, que es la de que la movilidad física está circunscrita por nuestro género y por los enemigos de nuestro género. Ésta es una de las maneras por las que ellos buscan hacernos saber su odio y que los respetemos. Esto es así en todo el mundo y, literalmente, nosotras no estamos para movernos por el mundo libremente. Si lo hacemos, tenemos que entender que es posible que paguemos por ello con nuestros cuerpos. Ésa es

la amenaza. No te preguntan lo que estás haciendo en la calle, ellos te violan y te mutilan corporalmente para recordarte cuál es tu lugar. No tienes un lugar legítimo en la vida pública.

En todo el mundo tenemos menores ingresos, en todo el mundo los vínculos intensos entre mujeres son vistos como algo subversivo y me parece que habría buenas razones para intentar hacer un trabajo a nivel internacional contra algunas de estas condiciones que nos son comunes. No podemos eliminar los problemas a menos que los veamos en su dimensión global. De esta forma, no deberíamos temer la ampliación de nuestras conexiones. Deberíamos entender que esto es la fuente de nuestra fuerza. También hace más difícil para cualquiera destruir nuestro movimiento. Bien, ellos pueden hacer todo lo que quieran en Londres, pero está Bangladesh… se convierte en una hidra, está sucediendo en todas partes, no se puede destruir. Con esto no niego, ni obvio, la necesidad de trabajar donde vives, pero esto es sólo parte de un entorno más grande. Me posiciono contra de la miopía.

También creo que es buena idea que una no tenga una noción fija en la cabeza. No quiero que nadie me diga dónde debería centrar mi atención. Si en el futuro podemos intentar respetarnos las unas a las otras, de acuerdo al derecho de autodeterminación, entonces podremos empezar a movernos hacia delante. Nosotras somos suficientes y tú no tienes que hacer lo que yo y viceversa. Yo hago esto y tú haces aquello, hay mucho espacio.

Estrategias de representación

La fotografía y las políticas de representación apuntan de forma inevitable a cuestiones de raza, género y sexualidad. Tales debates están inextricablemente conectados con discusiones y análisis críticos de la política cultural negra de Gran Bretaña, así como con ciertas tentativas de construcción de marcos y parámetros que permitan discutir la naturaleza y/o la necesidad de estéticas negras y críticas.

Gran parte de la práctica crítica inicial de algunos fotógrafos negros pretendía deconstruir la «naturalidad» de las relaciones de poder en las representaciones fotográficas dominantes, que posicionan a la gente negra en una relación desigual con respecto a la sociedad blanca; la lucha por deconstruir el

imaginario imperante sobre la gente negra es y ha sido central para la mayoría. Esta práctica es crucial a la hora de subvertir la ortodoxia fotográfica, pues reta la «naturalidad» de las normas y debilita así la asunción de las ideologías de los discursos dominantes. Esta función crítica se extiende al señalamiento de las instituciones fotográficas, que perpetúan y animan la producción y reproducción de imágenes que no contradigan los intereses dominantes de la sociedad. Tales monopolios ideológicos han sido lentamente erosionados a través de varias intervenciones iniciadas en los últimos años por fotógrafos negros, que han comenzado a transformar las bases ideológicas de los discursos dominantes fotográficos blancos. La táctica postmoderna de sus intervenciones pone el énfasis en la «diferencia», la «otredad» y la «pluralidad», y rechaza la presión hegemónica hacia la universalidad, que en el pasado ha servido eficazmente para suprimir las voces y perspectivas de la «minoría».

Controlar la producción de imágenes de nuestras comunidades y de nosotras mismas es una estrategia fundamental, lo cual resulta evidente para muchos fotógrafos negros. Históricamente y a lo largo del mundo, las fotografías de personas negras han sido tomadas por intrépidos fotógrafos blancos en busca de lo «exótico», lo «diferente», las «categorías antropológicas nativas» o el «colorido local» —creando mitos, ficciones y fantasías que quedaban reflejadas como elementos «naturales», propios de los encuentros entre negros contemporáneos o colonos migrantes y la predominante población blanca de las metrópolis.

Los sistemas de representación han engendrado constructos ideológicos que reducen a las personas negras y migrantes a una humanidad distorsionada y humillante; reflejan a menudo los miedos y las ansiedades de la cultura dominante sobre la presencia «alienígena» y la supuesta amenaza que conlleva. Las formas culturales de dominación en las metrópolis han definido sistemáticamente a la gente negra como un «Otro» patológico. Las diferencias de color de piel se han convertido en símbolo de seres humanos limitados e inferiores intelectual y culturalmente; se representa a las personas negras como salvajes y primitivas, personas que no han alcanzado aún la madurez y que, por ende, conforman una humanidad incompleta.

Las imágenes juegan un papel crucial en la definición y el control del poder político y social al que tienen acceso tanto individuos como grupos marginados. La naturaleza profundamente ideológica del imaginario determina no sólo cómo otras personas piensan sobre nosotros, sino también cómo nosotros pensamos sobre nosotros mismos. Por ello, muchas mujeres migrantes,

negras y fotógrafas están preocupadas tanto por la representación como por la autorepresentación, en tanto que proceso que guía, asimismo, la formación y construcción de identidades en torno al género, la raza, la cultura, la sexualidad y la clase. En la representación de elementos del «yo», considerados el «Otro» por los sistemas dominantes de representación, tienen lugar operaciones de interpelación, empoderamiento y autodefinición.

Evitar el esencialismo

En el proceso de crear imágenes fotográficas se exponen y trabajan cuestiones de identidad. La construcción social y psicológica de las identidades es un proceso en curso que desobedece cualquier noción de determinantes esencialistas o estáticos. Las identidades no son nunca fijas sino complejas, diferenciadas, y cambian de posición constantemente. Para las personas migrantes y negras a las que se les ha privado del derecho al voto y que están fuera de los modos dominantes de representación, la identidad personal está muy ligada a la necesidad de articular una identidad colectiva en torno a la raza y la cultura, aunque como individuos habitemos una variada gama de posiciones en nuestra historia y en relación con nuestras diversas identidades. Hay que recalcar que mientras muchos fotógrafos están preocupados por temas similares (raza, género y sexualidad), lo normal es que los aborden de formas diferentes; esto no se debe a una cuestión meramente estratégica, sino que refleja la pluralidad de respuestas a estas diferencias, así como a la diversidad de compromisos con la naturaleza política de la fotografía.

Las prácticas de fotográfica crítica han ayudado a muchos fotógrafos negros a articular mejor cuestiones en torno a la identidad; aún así queda el problema de las expectativas sobre cuál debería ser el contenido de las imágenes producidas por gente negra. Las identidades raciales y de género pueden ser restrictivas y limitadoras si predefinen la naturaleza de las imágenes y los temas que pueden / deben tratar los fotógrafos negros, atrofiando exploraciones creativas en territorios desconocidos.

La lucha por definir la identidad racial resurge periódicamente en el amplio espectro del ámbito de la cultura negra. La idea de negritud, que en el pasado posibilitó que diferentes comunidades culturales y raciales formaran alianzas y se comprometieran en una lucha política colectiva, ahora parece estar en primer plano, como el lugar desde el que responder. Algunas de nosotras

siempre hemos estado atentas a las posibles trampas tendidas por sentimientos cripto-nacionalistas, basadas en definiciones biologicistas de la raza; hoy en día cobra más importancia todavía replantear ciertos «principios fundamentales», básicos, que han proporcionado en el pasado el *modus operandi* a muchos activistas negros. La raza es una construcción social y política y las identidades raciales son creadas en y a través de momentos históricos particulares. Si la fuerza unificadora de la «negritud» está disminuyendo porque ha devenido una categoría puramente organizadora del discurso nacionalista, que es responsable de un gran desperdicio de energías y de la fragmentación política que vivimos, es, pues, el momento oportuno para un replanteamiento radical. La identidad racial por sí sola no puede ser la base de la organización colectiva, ya que las comunidades negras están tan plagadas de divisiones en torno a la cultura, la sexualidad y la clase, como cualquier otra comunidad. Las divisiones de clase en las comunidades negras son reales y lo es también la influencia que tienen tanto sobre el consumo, como sobre la producción de objetos y prácticas culturales particulares.

Estas observaciones tienen gran relevancia ya que las tensiones nacionalistas parecen haber aflorado en algunos de los discursos más sofisticados de las políticas culturales negras. De hecho, la tendencia esencialista se da no sólo en algunos de los trabajos producidos por mujeres negras fotógrafas, sino también en el proceso mismo de buscar un origen transcendente en la identidad de las mujeres negras. Debemos protegernos de la errónea noción de que una simple proclamación de identidad, tal como «mujer negra y fotógrafa», posea una legitimidad innata.

Las comunidades negras de Gran Bretaña tienen historias discontinuas y han sido desplazadas cultural y socialmente a través de la migración, la esclavitud, la servidumbre; también como refugiadas y exiliadas políticos. El concepto de diáspora, que abarca la pluralidad de estas diferentes historias y formas culturales, permite acceder a diversas articulaciones de identidad y expresión cultural. Ofrece, además, una alternativa al esencialismo propio de ciertas nociones de negritud que rechazan reconocer o comprender la naturaleza transitoria de los momentos históricos y políticos.

Stuart Hall ha sido muy citado por su afirmación acerca de que en la producción cultural negra:

> Hemos salido de la edad de la inocencia, es bueno haber llegado hasta aquí […] Se han generado ciertas imágenes de la gente negra, en la que se pueden reconocer, funcionan, están bien. La siguiente fase es empezar a reconocer de verdad la extraordinaria complejidad de la diferencia étnica y la diferencia cultural.[15]

La pregunta que surge es cómo es dar ese paso o, de hecho, cómo se da ese paso. Me parece que tal reconocimiento puede estar guiando a algunos productores y críticos culturales hacia el callejón sin salida de la exclusividad étnica. Hay una tendencia preocupante, en el arte negro y en el panorama cultural, a hacer representaciones parciales de comunidades migrantes y negras particulares, y esto tanto en publicaciones y exhibiciones como en eventos culturales. Esta práctica es perjudicial en sí misma y está en contradicción con la trayectoria global de lucha contra la ausencia «estructural» de cuestiones raciales en los debates culturales generales. Hay una necesidad de especificidad al hablar de raza, pero también una correspondiente necesidad de vigilancia contra tal exclusividad étnica; de lo contrario existe el verdadero peligro (del que ya hemos sido testigos) de que los grupos forjen sus propios territorios étnicos y reivindiquen su pedazo individual. Esto constituye una tendencia que no puede ser ignorada en las discusiones sobre raza, representación y políticas culturales negras.

Las exigencias impuestas por los organismos de financiación y el racismo institucionalizado, frecuente en las organizaciones que conceden subvenciones, exacerban habitualmente este problema. En el corazón de la economía política de la financiación de las artes negras está inscrita la idea del absolutismo étnico: a menos que los grupos particulares encajen en las definiciones fijas de «negro» y «étnico», el acceso a los fondos y recursos es limitado.

Encontrar una «voz» visual

Además de unas pocas representaciones simbólicas, la mayoría de fotógrafas migrantes y negras permanecen en la periferia de los discursos fotográficos, tanto alternativos, como convencionales. Son escasas las oportunidades que tienen de producir sus imágenes, distribuirlas y/o exponerlas. Muy pocas de estas fotógrafas son capaces de ganarse la vida como profesionales. No hace

[15] Stuart Hall, «New Ethnicities» en Black Film British Cinema, ICA documento num. 7, Londres.

falta decir que las razones de esto tienen que ver con la marginalización racial, económica, cultural y sexual y no con su experiencia o sus habilidades. Algunas mujeres sienten que dicha marginación ha tenido lugar tanto dentro de las redes de la fotografía donde predominan los hombres negros, como en las agencias de las feministas blancas.

En los trabajos de los diversos grupos de fotógrafas migrantes y negras, las inquietudes temáticas son tan variadas como lo son las mujeres mismas. Algunas de ellas han ganado algo de visibilidad pública en los últimos cinco años, sobre todo, a través de su auto-organización, con montajes de exhibiciones y publicación de catálogos y revistas.

Reflejar nuestras realidades políticas y personales, hacer visibles nuestras culturas, nuestras experiencias y hacernos visibles a nosotras mismas, llenando las ausencias, retando los estereotipos, trastocando lo asumido y poniendo en el centro a los sujetos negros, son estrategias que guían a muchas fotógrafas, migrantes y negras. Aunque las experiencias comunes de migración, desterritorialización cultural y racismo son frecuentes en su trabajo, es la complejidad de estas experiencias lo que emerge, más que cierta homogeneidad.

Son numerosos los motivos que mueven sus proyectos fotográficos, aunque todavía hay ciertos temas predominantes. Por ejemplo, la necesidad de *documentar* y *registrar* las vidas de las personas negras, en particular de las mujeres negras. El registro de la historia tal y como es vivida en el «aquí y ahora», desde una perspectiva no dominante, representa el rechazo a la marginación histórica; como dice Brenda Agar:

> Es importante que tengamos registros de cómo era y cómo es. Es importante que tengamos un registro que no distorsione la verdad, que cuando nuestros hijos revisen nuestros libros de historia tengan acceso a una versión detallada de cómo era para nosotros: no sólo las mentiras perpetuadas, formadas por otros medios.[16]

Existe, además, la necesidad de reafirmar el «derecho a crear» como fotógrafas negras. Como afirma de forma elocuente Mumtaz Karimjee:

16 *Polareyes*, Londres, Turnaraound Distribution, 1987.

Cansada
de luchar
por mi derecho
a crear.
Cansada de luchar
con la política y
la etnia
que rodean mi derecho
a fotografiar,
yo retrato
para crear.[17]

Frente a la invisibilidad, la marginación y la falsa política de integración de las minorías [*tokenism*] mucha mujeres migrantes y negras han creado espacios para la producción y exposición de sus trabajos. Por ejemplo, la edición en 1987 de *Polareyes*, una publicación de y sobre mujeres negras que trabajan con la fotografía; fue la primera revista de su estilo, que trataba de «incluir las múltiples voces de las mujeres negras que han sido silenciadas, con su ausencia, en las revistas de fotografía contemporáneas y alternativas, ya fueran de dominio blanco masculino o femenino».[18]

Si bien hubo una única publicación dedicada al desarrollo de un discurso en torno a las mujeres negras y la fotografía, se realizaron bastantes exposiciones. Una de ellas, «Aurat Shakti», con imágenes de mujeres asiáticas, implicó la colaboración de la comunidad con las fotógrafas. Su propósito era «crear "nana chaubi" (fotos diferentes) y hacerlo de un modo que nosotras mismas determinásemos y controlásemos».[19]

Otra titulada «Nuestro espacio en Gran Bretaña» (una exposición realizada por mujeres negras y migrantes / inmigrantes en Camerawork) fue resultado de unos talleres organizados por Maria Luiza de Melo Carvalho. Su objetivo era «crear un espacio para mujeres migrantes / inmigrantes / negras, para trabajar juntas hacia imágenes que pudieran reflejar nuestras culturas,

17 *Ibídem*, p. 27.

18 *Ibídem*, p. 3.

19 Se puede encontrar «Aurat Shakti» en la Cockpit Gallery, Princeton Street, Londres WC1.

como fruto de nuestra propia expresión».[20] La exposición misma consiste en el trabajo de nueve mujeres del taller, que muestran una fecunda variedad de diversas inquietudes temáticas y culturales.

Estas mujeres exploraron sus historias personales a través de símbolos, objetos y paisajes que dan significado a su estatus como migrantes, al señalar vínculos visuales con sus historias colectivas y culturales. La afirmación positiva de la identidad cultural y sexual es un tema básico en el trabajo de Mariagrazia Pecoraro:

> Como inmigrante siempre se me insta a recordar mi condición de extranjera y, al mismo tiempo, a borrar mi identidad cultural para poder encajar y no amenazar el modo de vida británico. Al empezar por mi propia experiencia como inmigrante y lesbiana, estoy intentando desarrollar un lenguaje visual y textual que refleje mi existencia en esta sociedad.[21]

Esta necesidad de rechazar la clasificación de nuestras subjetividades como mujeres migrantes y negras, polarizándolas, es evidente en el trabajo de Mitra Tabrizian. Su tríptico *The Blues* investiga la construcción de la «diferencia» a través de la masculinidad / feminidad y lo blanco / negro, centrándose en la ambivalencia y las contradicciones en torno a la sexualidad y al racismo. Su obra es compleja, estimulante y desafiante, porque rechaza las divisiones binarias simples y se preocupa también del papel del deseo y la fantasía en la construcción de la identidad.

> Como feminista y como alguien que quiere trabajar contra el racismo, quiero explorar la idea de no fijar el significado o la identidad; mi trabajo está orientado hacia la problematización de la fijación de las definiciones.[22]

20 «Our Space in Britain», del catálogo de la exposición; Camerawork, 121 Roman Road, Londres E2.

21 *Ten:8*, «Body Politic», pieza 25.

22 *Ibídem*.

Representar la complejidad

Mientras para muchos activistas culturales negros sigue siendo una prioridad deconstruir y decodificar, existe también un movimiento de reconstrucción y recodificación. En ningún caso se trata de un viaje lineal o de una cuestión de «etapas de desarrollo», sino que debería entenderse como un componente de una matriz más amplia, que articula una multiplicidad de problemas sobre la representación. Es igualmente crucial que, en el afán por armonizar nuestras diferencias, no se oculte la especificidad de las respuestas que las fotógrafas negras han dado a nuestras contradictorias realidades. Ha de reconocerse el hecho de que existen las diferencias; cualquier terreno común debe ser creado y negociado activamente.

Es evidente que se está desarrollando un compromiso más crítico con el imaginario y la práctica fotográfica. Pero necesitamos discernir entre los proyectos fotográficos y las imágenes relacionadas con la impugnación de los estereotipos racistas de la gente negra pero cuya temática depende y está definida por las representaciones dominantes, y aquellas imágenes fotográficas que, aunque relacionadas con las lucha contra el racismo, también cuestionan las formas de representación. Esta última estrategia permite una mayor diversidad creativa, porque está libre de las limitaciones y las presiones de sustituir «imágenes positivas» por «imágenes negativas», sacándonos así de las simplistas nociones de los estereotipos. Finalmente, es importante que continúe el desarrollo de un compromiso orgánico con la naturaleza política del imaginario y la práctica fotográfica, tanto en la fotografía negra, en general, como en la fotografía de las mujeres negras y migrantes en particular.

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a Shaheen Haque, Mumtaz Karimjee, Claudette Williams, Shaila Shah, Sona Osman, Vron Ware, Paul Gilroy e Isaac Julien por su apoyo, amistad y horas de productivo debate y a Usha Brown por su siempre oportuno aliento. Mi agradecimiento, en especial, a June Jordan por su amistad e inspiración.

Nuevas narrativas. Discurso postcolonial e identidades diaspóricas

9. Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para las *métisse* de Bristol

Jayne Ifekwunigwe[1]

> Podemos intentar despojarnos de nuestra realidad; pero en la oscuridad de la noche, cuando no hay nadie alrededor y vamos al baño a hacer pis, tenemos que mirar al espejo. Y finalmente llega ese momento en que miramos al espejo y vemos una mujer negra…
>
> Sharon

Sharon es una treintañera que creció en una institución de acogida en el norte de Inglaterra, aislada racialmente, sin su madre inglesa blanca ni su padre ghanés negro. En una sociedad inglesa que codifica a sus ciudadanos basándose en el color de su piel, Sharon tuvo que conciliar la división psíquica entre una sensación genealógica de sí misma como ghanesa e inglesa y un

1 «When the Mirror Speaks: The Poetics and Problematics of Identity Construction for Métisse Women in Britol», en Barot, Braddley y Anton, *Ethnity, Gender and Social Change*, Londres, MacMillan Press Ltd, 1995.

«yo» racializado blanco y negro. Como muestra su testimonio, el conflicto psicológico comienza cuando se da cuenta de que la bi-racializada[2] sociedad inglesa le dicta que abrace su negritud y niegue su blancura.

Sus sentimientos reflejan la profunda paradoja existencial a la que se enfrentan aquellos individuos cuyos linajes los sitúan históricamente como nietos de los colonizadores, así como de los colonizados. Me refiero a tales individuos con la palabra *métis(se)*.[3] La multitud de términos que existen en Inglaterra para describir a los individuos que se encuentran a medio camino entre las fronteras raciales del blanco y el negro me llevó a buscar una nueva formulación. Con frecuencia, la terminología aceptada concede demasiada importancia a las supuestas diferencias «raciales» («mulato»), o bien oculta las complejas formas en las que ser *métis(se)* comprende tanto la negociación de las categorías raciales construidas «blanco» / «negro» como la celebración de culturas convergentes, las continuidades generacionales y las tradiciones históricas que se solapan. La falta de consenso sobre qué término usar, así como las limitaciones de esta excesiva importancia discursiva de la «raza» por encima de asuntos generacionales, étnicos y culturales, me condujeron a *métis(se)* y *métissage*.

En el contexto franco-africano (senegalés), en sus formas convencionales masculina (*métis*) y femenina (*métisse*), *métis(se)* hace referencia a alguien que, debido a su origen, personifica dos o más visiones del mundo, por ejemplo, las de su madre francesa y su padre senegalés negro.[4] Sin embargo, no es exclusivamente un término «racial» empleado para diferenciar a los individuos con un progenitor blanco y otro negro de aquéllos con dos progenitores blancos o dos negros. *Métis(se)* también hace referencia a personas con padres de diferentes grupos étnicos o culturales dentro de un mismo país, por ejemplo, ibo y yoruba en Nigeria, o escocés e inglés en Gran Bretaña. Por extensión, el *métissage* es un modo de pensar o una forma taquigráfica de describir la teorización asociada a subjetividades *métis(se)*: oscilación, contradicción, paradoja, hibridación, polietnicidades, múltiples puntos de referencia, «pertenecer a ningún sitio y a todos a la vez». *Métissage* también señala el proceso de

2 El principio irracional que apuntala la clasificación racial en Inglaterra, en la cual uno es codificado subjetivamente como «negro» o «blanco», y dichas categorías son como el agua y el aceite.

3 El término mestizo, posible traducción, nos parece todavía cargada de connotaciones raciales. Quizá «charnego» en Cataluña recoja a veces el carácter de híbrido cultural que enfatiza la autora pero presenta otras connotaciones. Mantenemos, por tanto, el término original. [N. de E.]

4 Cheick Anta Diop, Comunicación personal, 1992; Henri-Pierre Koubaka, 1993.

crear espacios híbridos y de observar las dinámicas socioculturales de «raza», género, etnicidad, nación, clase, sexualidad y generación y su relación con los mecanismos del poder.

Sharon es una de los veinticinco individuos *métis(se)* que participaron en mi estudio etnográfico de dos años de duración realizado en Bristol, Inglaterra.[5] Sus voces individuales y colectivas representan una parte significativa de un todo multigeneracional mayor, que comprende a aquellas personas en Inglaterra con padres africanos continentales o afrocaribeños negros y madres británicas o europeas blancas. Debido a la contradictoria clasificación bi-racializada antes mencionada que se da en Gran Bretaña, las narraciones de los individuos *métis(se)* de sí mismos y de sus identidades reflejan las tensiones generacionales, raciales, étnicas y de género de la sociedad inglesa, y se sitúan fuera de ésta en un espacio «gris» imaginado pero no imaginario. Es decir, los hombres y mujeres con los que trabajé cuentan sus historias como modernos *griot(te)s*.[6] Construyen de forma simultánea narraciones duales, que personifican

[5] El censo del gobierno de 1991 intentó, usando categorías «étnicas», cuantificar el número de personas «no blancas» en Gran Bretaña. Según las cifras de 1991 de la Oficina de Sondeos y Censos de Población, en Bristol, las «minorías étnicas» constituían un 3,6 % de una población total de 376.146 personas; y la categoría «otros», que puede incluir a las personas *métis(se)*, un 1,6 %. Sin embargo, el plan de categorización era incorrecto en su combinación de raza, etnicidad y nacionalidad; y discriminatorio en su homogeneización de personas de África y del Caribe. Este sistema de clasificación resulta aún más problemático y por tanto inexacto en su intento de cuantificar múltiples generaciones de personas *métis(se)* en Gran Bretaña. Con referencias específicas a individuos *métis(se)*, véase Ifekwunigwe, «Diaspora's Daughters, Africa's Orphans? On Lineage, Authenticity, and Mixed Race Identity» en H. Mirza (ed.) *Black Brittish Feminism*, Londres, Routledge 1997, para un completo estudio de los intentos fallidos del censo de 1991 de convertir en objetivo lo que es ostensiblemente un significante subjetivo. Véase también Phoenix y Owen, «From miscegenation to hybridity: mixed relationships and mixed parentage in profile», en Bernstein y Brannen (eds.), *Children, Research and Policy*, Londres, Taylor & Francis, pp. 111-135, 1996; y Owen, «Mixed Parentage and the Census», inédito, presentado en la Conferencia «Race into the Future», Center for Research in Ethnic Relations, Universty of Warwick, 25 de junio de 1996, para críticas adicionales al censo de 1991 en relación a la comunidad *métis(se)*. Por cierto, a modo de epílogo, se ha anunciado que el censo de 2001 incluirá dos nuevas categorías: «negro británico» y «mezcla étnica». En Estados Unidos, los individuos *métis(se)* están ejerciendo presión para el establecimiento de la categoría «multiétnico» en su censo del año 2000.

[6] Una estrategia textual que me permite reconocer y trabajar con las tensiones inherentes a la etnografía entre la palabra hablada y la escrita. *Griot(te)* —masculino *griot*, femenino *griotte*— es un término del África Occidental que hace referencia a alguien que ejerce de poeta tribal, cuentacuentos, historiador o genealogista. Su papel consiste en narrar parábolas provocadoras y culturalmente específicas de la vida cotidiana. En la sociedad tradicional, estos individuos formaban parte de una casta y aprendían su oficio siendo primero aprendices. El cambio social ha hecho mella en esta institución.

conciencias históricas individuales y colectivas. Cuentan sus propias historias vividas. Al mismo tiempo, sus recuerdos conservan y reinterpretan sentidos de culturas pasadas entretejidas. En su ensayo «The Choices of Identity» [Las elecciones de la identidad], Denis-Consant Martin habla sobre la identidad como narración:[7]

> La narración toma prestado de la historia, así como de la ficción, y trata a la persona como a un personaje en una trama. No se puede separar a la persona como personaje de sus experiencias vitales, si bien la trama permite la reorganización de los acontecimientos que aportan la base para las experiencias de la persona / personaje […] La identidad narrativa, que es a la vez real y ficticia, deja espacio para variaciones del pasado —una trama siempre puede revisarse— y también para iniciativas en el futuro.

Estas narraciones *métis(se)* de identidad proporcionan mordaces comentarios sociopolíticos y críticas culturales de la vida diaspórica anglo-africana contemporánea y su manifiesta problemática bi-racializada.[8]

Sin embargo, el punto central específico de este capítulo son las diferentes formas en las que la memoria cultural da forma a los significados contradictorios de «raza»,[9] «yo» e identidad para seis mujeres que, debido a su nacimiento, sobrepasan los límites y desafían las construcciones esencializadas del yo, la identidad, el lugar y la pertenencia. Sus realidades vividas específicas epitomizan las luchas psicosociales que dan sentido a las tensiones epistemológicas explícitas entre subjetividad y alteridad. En particular, haciendo uso de sus testimonios, trataré las distintas formas en las que seis

---

7 Denis-Consant Martin, «The Choices of Identity», *Social Identities*, núm. 1, 1995, pp. 7-8.

8 La diáspora anglo-africana comprende normalmente a las personas africanas post-colombinas del Caribe, América del norte y del sur y África continental que se encuentran en Inglaterra para trabajar, estudiar, pedir asilo político y, a menudo, por nacimiento. Véase Jones, *Bulletproof Diva*, Nueva York, Doubleday, 1994; Camper (ed.), *Miscegenation Blues*, Toronto, Sister Vision, 1994; No Collective, *Voices of Rage, Identity and Deliverance*, Berkeley (Cal.), No Press, 1992; Maja-Pearce, *How Many Miles to Babylon*, Londres, Heinemann, 1990; Opitz, *Showing our colors*, Amherst, Univesrsity of Massachusetts Press, 1991, como ejemplos de narraciones *métis(se)* de identidad, crítica cultural y crónica sociopolítica.

9 De acuerdo con Gates, «"Race", Writing, and Difference», *Critical Inquiry*, vol. 12, núm. 1, otoño de 1985, pp. 1-20, entre otros, he puesto «raza» entre comillas para reconocer el hecho de que es una construcción social y cultural ficticia y problemática, y no un concepto biológico.

mujeres *métis(se)* se enfrentan a las tensiones problemáticas entre ser *métis(se)* y llegar a ser negras. El filósofo anglo-ghanés Anthony Appiah formula el carácter distintivo de las políticas de identidad que refleja esta complejidad:[10]

> Las identidades son complejas y múltiples, y se desarrollan a partir de una historia de respuestas cambiantes a fuerzas económicas, políticas y culturales, casi siempre opuestas a otras identidades […] que crecen a pesar de lo que antes llamé nuestro «errónea identificación» de sus orígenes; a pesar de lo que ello supone, sus raíces en mitos y mentiras […] en consecuencia, no hay mucho espacio para la razón en su construcción —frente al estudio y la gestión de las identidades.

Las principales narradoras son: Similola, que tiene una madre alemana blanca y un padre tanzano negro y Ruby, cuya madre es una inglesa blanca de clase media y su padre un nigeriano negro de clase media, ambas criadas en hogares de menores; Yemi y Bisi, hermanas, que crecieron en una familia de clase media en Ibadan, Nigeria con su madre blanca inglesa de Northumberland y su padre negro nigeriano yoruba; y otro par de hermanas, Akousa y Sarah, que alcanzaron la mayoría de edad en una comunidad de clase trabajadora predominantemente negra afrocaribeña de Liverpool, con su madre blanca irlandesa y sin su padre negro de Barbados. Las madres de todas estas mujeres son blancas: alemanas, inglesas o irlandesas. Sus padres son negros: nigerianos, tanzanos o de Barbados.

Por consiguiente, como revelan sus historias, la mayor parte de las operaciones sobre sus identidades [*identity work*] está relacionado con la gestión y la negociación de la polietnicidad[11] en contextos culturales y sociales que con frecuencia exigen que ellas escojan una identidad negra esencializada. Esto ocurre pese a que, debido a su linaje, pueden situarse, y se sitúan, dentro de al menos dos narraciones históricas específicas que se solapan entre sí.

---

10 Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. 178.

11 Esto señala las complejas identidades culturales de las personas *métis(se)*, yo (nigeriana-irlandesa-inglesa-guayanesa) incluida, cuyo origen nos permite el acceso a múltiples y solapadas filiaciones étnicas.

Presentación del campo

En *The Presentation of Self in Everyday Life* [La presentación del yo en la vida cotidiana], la obra pionera del sociólogo judío Erving Goffman de 1959 sobre la auto-construcción y la presentación de uno mismo como actuación [*performance*], el autor utiliza la analogía del teatro para describir la manera en la que los individuos gestionan sus identidades en distintos ambientes sociales. En consecuencia, existe un comportamiento «oficial» y un comportamiento «entre bastidores». En el tratado *Black Skin, White Masks* [Piel negra, máscaras blancas], de 1967, igualmente importante, el psiquiatra martiniqueño Frantz Fanon expone que la ausencia de límites claros entre el sí mismo (o el yo) y el otro, como característica de las identidades negras, está distorsionada por la mirada imperialista blanca. De forma similar, en *Shadow and Act* [Sombra y acto],[12] Ralph Ellison describe las formas en las que los cómicos afroamericanos «para representar un papel simbólico, básico en el drama latente en la sociedad estadounidense, adoptan una máscara ritual». Muchos años después, la historiadora cultural anglo-jamaicana Becky Hall vuelve a representar un psicodrama feminista similar:[13] «Fascinada por la materialidad de la piel negra y la producción discursiva de la "raza", investigo a través de mi propio cuerpo las fantasías de negritud y de blancura que preocupan a la imaginación cultural inglesa, que también es la mía». Incorporo todas estas voces y expongo que, como actrices sociales, las seis *griottes* representan diferentes dramas dialécticos en la esfera privada de sus familias multiétnicas y multirraciales, nucleares y extendidas, y en la esfera pública, entre miradas esencializadoras y homogeneizadoras de una sociedad de mayores dimensiones.

¿Lo inglés es sinónimo de blancura de forma esencialista?

Mientras me encontraba realizando la investigación inicial, entre 1990 y 1992, apareció una campaña publicitaria de los dulces Smarties. En los carteles publicitarios y en los envoltorios de los dulces se leía: «Descubre el auténtico secreto de los Smarties blancos». El secreto era: «Son blancos de cabo a rabo […] están

[12] Ralph Ellison, *Shadow and Act*, Random House, Nueva York, 1953, p. 47.

[13] Becky Hall, «Black skin, Blue Eyes and Muslin», *Soundings*, vol. 1, núm. 3, 1996, p. 164.

hechos con chocolate blanco». Una suposición análoga sería que sólo la gente que encaja en la descripción prototípica, fenotípica y limitada de una persona blanca puede ser inglés. El resto tendrán que conformarse con ser británicos. Además, los primeros son ciudadanos, y los segundos, meros súbditos. Por ejemplo, el artista y crítico cultural Olu Oguibe,[14] afirma: «Que uno haya nacido en Hackney, Londres, de padres nacidos en Hackney, Londres, nunca es una prueba de pertenencia suficiente para la gente de ascendencia africana en Gran Bretaña».

Del mismo modo que a los hijos e hijas negros de la diáspora afro-inglesa se les niega la ciudadanía, a las personas *métis(se)* se les niega el acceso a una identidad inglesa que por derecho pueden reclamar basándose en sus ancestros. Los debates políticos actuales sin resolver son: en primer lugar, ¿deberían las personas negras nacidas en Gran Bretaña, *métis(se)* o con ambos progenitores del África continental o del Caribe, pedir su inclusión en la comunidad inglesa preexistente? ¿O bien, como hijos de una diáspora africana global, deberíamos crear un espacio aparte en el cual reconozcamos los mismos vínculos y promovamos alianzas sociales, políticas y culturales con otros elementos diaspóricos en Estados Unidos, Canadá, Brasil o el Caribe, entre otras partes del globo? Desde el punto de vista privilegiado de la agencia y no de la victimización, ¿hay algún modo de reconciliar nuestras subyugadas conexiones con el antiguo imperio que nos permitieran, *métis(se)* o no, afirmar orgullosamente nuestra pertenencia a Inglaterra? Y lo que es más importante, ¿están preparados los ciudadanos ingleses blancos para redefinir lo que significa ser inglés, de forma que se incluya al mismo nivel tanto a los *métis(se)* como a los ciudadanos hijos de los así llamados padres inmigrantes, cuyos orígenes están en sur de Asia, el Caribe o África continental? Conforme nos acercamos al año 2000, como nación, aún tenemos que resolver estos interrogantes.

Akousa: ¿es la piel oscura el elemento esencial de la negritud?

Akousa tiene orígenes irlandeses y barbadenses, y creció en Liverpool en una fuerte comunidad negra afrocaribeña de clase trabajadora con su madre irlandesa blanca, su hermano y su hermana. Es una rastafari,[15] aunque no todo el

[14] Olu Oguibe, *Sojourners: New Writings by Africans in Britain*, Londres, Africa Refugee Publishing Collective, 1994, p. xvii.

[15] Rastafari: miembro de un grupo religioso (a menudo calificado como «culto») que tuvo su

mundo la ve como tal. Ella se ve a sí misma como una mujer negra «de piel clara», aunque no todo el mundo la ve como negra. En el testimonio número uno, Akousa revive el trauma psicológico causado por los significados diferenciales y las clasificaciones politizadas del color de la piel en las comunidades blancas y negras:

> […] cuando era más joven me hacía daño a mí misma. Solía pensar: «Dios, ¿por qué no me hiciste más oscura? ¿Por qué no podía haber sido tan negra como mi hermana?». Cuando me da el sol, no me pongo oscura como mi hermana, me pongo de un bonito marrón dorado. Mi hermana se pone oscura. Se pone negra, y luego estoy yo. Aceptarme como persona negra de piel clara me supuso un gran problema al final de la adolescencia, con veintipocos años. Algunas personas me señalaban este hecho más aún. Yo pensaba: «Que les den, yo soy quien soy. Soy de piel clara, y qué, mira África. De norte a sur se encuentran personas de muchas tonalidades. Tenemos muchas tonalidades. Algunos tienen aspecto cetrino, otros más oscuros, otros son blancos como la leche. En tanto que las personas negras tienen diferentes tonalidades, ¿por qué no puedo yo ser de una tonalidad diferente?».
>
> Al final soy quien soy. Así es como Jah me hizo. ¿Por qué debería intentar cambiar, sólo porque algunas personas quieren definir quién soy y de qué color debería ser? Bueno, pues no me importa. Ya no me molesta como antes. Creo que me siento más fuerte sobre quién soy. Conforme crezco, me hago más firme. Cuanto más leo y más conocimiento adquiero sobre mí misma, más fuerte me hago. Si una persona blanca empieza a juzgarme, puedo responderle.
>
> Si una persona negra tiene un problema conmigo por ser de piel clara, simplemente alzo la cabeza, enderezo la espalda y camino orgullosamente por la calle. Ya no voy cabizbaja como solía. Especialmente en los setenta, cuando la cosa iba desde que ser de piel clara era lo más hasta que si no eras negra como el ébano básicamente no podías ser negra. Era ir de un extremo al otro. Había otras personas negras para las cuales yo era demasiado clara, y para ellos era blanca. También por el hecho de tener una madre blanca. Creo que esto pasa con muchas personas negras que tienen padre y madre negros, es como si tuvieras que demostrar que eres negra. Que no estás indecisa y que no piensas que eres blanca. Una vez que consigues explicarles eso, las personas negras tienden a aceptarte más, porque entonces se dan cuenta de dónde vienes.

---

origen en Jamaica y que rechaza las ideas y valores occidentales («Babilonia») y considera a Haile Selassie, antiguo emperador de Etiopía, como una divinidad.

> Yo misma conozco gente que tienen sólo un padre blanco y se consideran a sí mismos blancos. También conozco personas negras que tienen ambos padres negros que se consideran a sí mismos como más blancos. Conozco otros chicos negros que fueron adoptados por familias blancas y se consideran a sí mismos blancos. Creo que al final, cuando lo piensas, ser negro es un estado de la conciencia. No tiene nada que ver con lo clara u oscura que sea tu piel. Tiene que ver con cómo eres por dentro, y de eso es de lo que va la negritud.

El comentario de Akousa pone de manifiesto aquello a lo que me refiero como un fenómeno social camaleónico.[16] Las personas *métis(se)*, con los así llamados fenotipos «ambiguos», es decir, con complexiones muy «claras» (ojos verdes, azules o color avellana; rasgos faciales más «puntiagudos» o «afilados», de piel clara o con el pelo liso) pueden «cambiar de color» de un contexto social a otro.[17] Aquí Akousa se ha descrito a sí misma o ha sido descrita como *métis(se)*, blanca y negra. Su testimonio supone un muy buen ejemplo de una nueva teoría de la construcción y la transformación de identidades para las personas *métis(se)*, que tiene en cuenta el infinitamente complejo y a menudo ignorado impacto de las circunstancias, como por ejemplo crecer aislado, vivir tensiones entre el fenotipo y el genotipo, crecer con o sin uno de los padres blanco o negro y demás.[18]

Sarah: narraciones del espacio, el lugar y la pertenencia

Sarah, de orígenes irlandeses y barbadenses, es la hermana pequeña de Akousa, y sus recuerdos de infancia y adolescencia en Liverpool son notablemente distintos. Akousa encuadra su experiencia en términos de las personas importantes que pasaron por su vida, así como de las trayectorias psicosociales y políticas que sigue en su interminable viaje hacia la autodefinición. Por otro

16 Ifekwunigwe, *Scattered Belongings: Cultural Paradoxes of «Race», Nation and Gender*, Londres, Routledge, inédito [publicado en 1999].

17 Russell *et al.*, *The Color Complex: The Politics of Skin Color Among African Americans*, Nueva York, Anchor, 1992; bell hooks, *Black looks: Race and representation*, Boston, South End Press, 1992.

18 Paul Gilroy, «Cultural Studies and Ethnic Absolutism» en L. Grossberg *et al.* (eds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992.

lado, los recuerdos de Sarah están entretejidos con numerosas descripciones muy vívidas de las casas en las que ella y su familia vivieron, y se convierten en auténticos hitos a lo largo de su viaje:

> Cuando era pequeña, crecí en una casa con mi madre, mi hermana y mi hermano. No tengo recuerdos reales de aquello. Pero recuerdo a mi madre hablando sobre esa época. Diciendo que cada miércoles tenía que decidir en qué gastar el dinero. En salir y comprar un poco de tabaco o comprar un poco más de comida. Decía que los miércoles solía acabar haciendo siempre *dumplings* con agua y harina y cocinándolos. Después de eso fuimos a vivir con mi tío y mi tía, no muy lejos. Estoy hablando sobre todo de las casas en las que vivimos. Porque éste es más o menos el período en que crecí en Liverpool. Supongo que nos mudamos alrededor de cinco veces desde que nací hasta que cumplí catorce. Así que estos períodos de mudanzas en cierto modo trajeron consigo un montón de cambios, y con cada mudanza, materialmente mejorábamos mucho también. Así que nos fuimos a vivir con mi tía y mi tío. Mi tía y mi tío son de Guayana.
>
> Recuerdo que Mama vivía al otro lado de la calle. Era de Jamaica. Fumaba en pipa, y solía llevar una peluca. Pero era más bien como un sombrero, porque la llevaba ladeada, así. Nunca estaba bien colocada. Tenía pollos en el patio trasero. Era una mujer grande, por eso todo el mundo la llamaba Mama. Porque así es como la gente llamaba a las mujeres grandes. Solía pegar a los niños con una correa. Tenía unos siete hijos, desde bebés a veinteañeros. Los azotaba cuando se portaban mal, pero a todos nos azotaban cuando nos portábamos mal. No era en plan: «Oh, a los niños no se les pega». Eso era exactamente lo que se hacía. Les pegabas cuando se portaban mal.
>
> Nunca entendí a su marido, porque hablaba en patois. Y tenía un acento muy fuerte. Era realmente difícil de entender cuando me hablaba. Fue un tiempo bastante agradable de mi vida. Sólo correr y jugar con sus niños y volver y estar en casa.

La mayoría de las narraciones de identidad de las *griottes* están construidas en términos de puntos de inflexión —dejar el colegio, la primera relación sentimental, casarse, tener hijos y demás. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que describo como *additive blackness* [negritud agregada],[19] el despertar de la conciencia

[19] Aceptar la propia negritud de forma que la persona *métis(se)* comienza por sus cimientos culturales y construye sobre ellos sin tener que romper lazos con sus raíces, a menudo raíces blancas inglesas.

negra es también un hito que cada una de las mujeres alcanza en momentos diferentes y de formas notablemente distintas. Es muy significativo cómo articulan y contextualizan sus primeros encuentros con la conciencia negra.

En el caso de las dos hermanas de Liverpool, Akousa relacionaba su creciente politización con su lucha como «una persona negra de piel clara» por encontrar un lugar en contextos sociales y movimientos políticos que, a veces, parecían excluirla. Tanto Akousa como su hermana señalaron a parientes «postizos» negros afrocaribeños de su comunidad y a dos mujeres negras, que ejercieron como sustitutos culturales de sus parientes durante su adolescencia, como las principales vías de acceso a visiones culturales positivas sobre la negritud. Aquí Sarah habla sobre las cosas que Akousa observaba en la tienda de su barrio, las cuales desencadenaron los comienzos de su emergente identidad negra:

> En casa, el Black Power empezaba a llegar, y mi hermana fue a la tienda y vio su primera afro, y vino a casa y dijo: «Oh, he visto unas afros en la tienda. Son realmente geniales». Hablaba de lo geniales que eran estas mujeres con sus afros. En casa, estábamos empezando a adquirir esta conciencia del Black Power y de la identidad negra. Siempre nos identificamos con ser negras, por todas las señales que recibíamos cuando crecíamos, no éramos otra cosa. Definitivamente no éramos blancas. Incluso cuando estábamos creciendo y mamá se enfadaba con nosotras, siempre nos llamaba «cabronas negras». Siempre éramos negras por aquí y negras por allá. Cuando el Black Power empezó a llegar, toda la positividad que trajo en aquel momento fue genial. Era como algo por lo que realmente podíamos sentirnos bien.

Ruby: aceptar la negritud cuando rezar no te vuelve blanca

Una «raza»: «una población compacta y homogénea con una ascendencia de sangre y linaje».[20] El teórico cultural anglo-guayanés Paul Gilroy se refiere a la raza como «parentesco donde […] la familia es el espacio natural legítimo donde se reproducen la etnicidad y la cultura racial […] y en este patriarcado

[20] Crummell, *The Future of Africa: Being Addresses, Sermons, etc., etc., Delivered in the Republic of Liberia*, Nueva York, Charles Scribner, 1862.

pastoral autoritario, normalmente se identifica a las mujeres como los medios y agentes de este proceso de reproducción cultural».[21] Estas dos definiciones sirven bien a mis propósitos de análisis, aunque ponerlas en práctica dentro de los contextos familiares en los que he investigado produce una importante paradoja: por lo visto, mujeres blancas inglesas están criando niños negros británicos.

Como se mencionó anteriormente, son muchos los factores que influyen en las formas en las que las mujeres realizan esta tarea —por ejemplo, las circunstancias que rodean al nacimiento del niño *métis(se)*, las actitudes imperantes hacia las relaciones mestizas, los antecedentes de clase y demás. Aunque su madre y otros parientes consanguíneos estaban vivos, Ruby, que es negra nigeriana y blanca inglesa, fue criada en un hogar de acogida a las afueras de Londres, hasta que lo abandonó a los dieciséis años. Las razones para mandarla allí fueron que querían que ella tuviera «la mejor educación». La abrumadora vergüenza que rodeó su nacimiento —su padre estaba casado y era negro de África continental— hacía imposible que la madre y la abuela de Rudy la aceptaran completamente. Aquí, Ruby cuenta algunos de los recuerdos asociados con el hecho de crecer siendo políticamente negra, y social y culturalmente inglesa, en un hogar de acogida blanco inglés:

> En términos de «raza», género y ese tipo de cosas, el hogar al que fui era sólo de chicas, así que era un entorno totalmente femenino: el personal eran chicas y las internas eran chicas, que iban desde los dos hasta los dieciocho años. Era un sitio muy grande. Supongo que habría unas treinta y cinco niñas allí. Creo recordar que fui la primera niña negra y cuando fui era, obviamente, la más pequeña. Me mimaban mucho, hasta el punto de que compartí mi primera habitación con la matrona jefe. Tenía mi cama en su cuarto y ella fue una especie de madre sustituta. Eso fue hasta que tuve casi cuatro años.
>
> Me quedé en su habitación hasta que llegaron otras dos niñas que también eran negras. Eran nigerianas, totalmente nigerianas. No eran mestizas, y estaban allí porque sus dos padres estaban estudiando. De hecho, al final se fueron. Una tenía dos años y la otra cuatro. Yo estaba muy, muy enfadada con ellas. Ellas usurparon mi lugar. Al poco me vi fuera de la habitación de la matrona y fui a uno de los dormitorios

---

[21] Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993, pp. 195-197.

> normales, y la más pequeña de esas niñas ocupó mi lugar en la cuna del cuarto de la matrona. Tenían la piel mucho más oscura que yo, el pelo mucho más rizado, y la gente pensaba que eran mucho más auténticas que yo.

La descripción de Ruby de las dos niñas nigerianas, enviadas al hogar de acogida porque sus padres están estudiando, es un buen ejemplo de las diferentes imágenes que refleja el espejo cuando las personas *métis(se)* se describen a sí mismas frente a otras personas. Ruby se refería a sí misma como negra. Sin embargo, con el paso de los años, había interiorizado muchos de los estereotipos racistas sobre las personas negras. Por ejemplo, al describir a las niñas nigerianas, una de las cuales «usurpó» su lugar en el codiciado cuarto de la matrona jefe, señalaba su piel «más oscura» y su pelo «más rizado» como marcas de una mayor «autenticidad» frente a la suya propia. Dado que las dos niñas eran nigerianas, Ruby mezclaba las nociones de negritud y africanidad. Pensaba que eran más «auténticas» por estar más cerca de lo que dictan las nociones racistas y esencialistas sobre el aspecto que deben tener los negros / africanos. Por lo tanto, las percibía como más aceptables y adecuadas en un sentido condicional y objetivado. Al interiorizar escasas posibilidades para la negritud / africanidad, también se había anulado a sí misma. Por lo tanto, se empujó a sí misma al rincón de la marginalidad y la diferencia. Ruby continuaba:

> Así que no voy a decir que las odiara, pero ciertamente las miraba con recelo. Por supuesto, nosotras tres seguíamos siendo las únicas personas negras del lugar, y recuerdo que fue más o menos entonces cuando pensé que prefería ser blanca. Estaba harta de ser negra. No llegué a adquirir el trastorno de frotarme la piel en el baño con lejía o jabón, pero solía ir a mi cuarto por la noche y rezaba al Señor para que me hiciera blanca. Por la mañana, me miraba y veía que no lo era. Así que no sé, eso no duró mucho, pero puedo recordarlo, así que debe de haber durado un tiempo por aquel entonces.
>
> Cuando estas otras niñas llegaron y usurparon mi lugar, pasado un tiempo pensé: «Bueno, ya he tenido bastante de ser negra. Los niños blancos parecen pasarlo mucho mejor. A los negros siempre se nos señala». Pasé por ese corto periodo y entonces rápidamente me di cuenta de que mi piel era negra. No tenía sentido rezarle al maldito Señor para que la cambiara. Porque no se podía hacer nada, así es como era. Creo que ésa fue mi primera lección de conciencia racial. Desde entonces, en cierto modo, siempre acepté que era negra.

Con los mismos resultados que los niños *métis(se)* que se frotan la piel en el baño esperando volverse blancos, Ruby rezaba cada noche antes de irse a la cama. Se despertaba a la mañana siguiente para descubrir que sus plegarias no habían sido escuchadas. Ambos intentos de «blanqueamiento» provienen de la misma fuente destructiva. Desde una edad muy temprana, por la mente de un niño *métis(se)* circulan mensajes públicos negativos sobre la negritud, e implícita y explícitamente otros positivos sobre la evasiva blancura. Estos mensajes hacen que a menudo el niño o el adolescente se sientan avergonzados, hasta el punto de inducirlos a la autodestrucción —una colega psicóloga recordaba su experiencia de trabajar con un joven *métis* que, lleno de ira, literalmente se había pintado de blanco—, como uno de los *métis griot* participantes que atacó a todas las enfermeras blancas del hospital psiquiátrico donde estaba internado en contra de su voluntad.

Con el tiempo, estas fuerzas destruyen la psique. Sin un amplio espacio para la (auto) mediación, la auto-regeneración o la redención, estas heridas no pueden sanar. El número de *métis(se)* participantes en el proyecto que en algún momento habían intentado suicidarse, habían tenido problemas con el alcohol o las drogas, habían ingresado voluntaria o involuntariamente en instituciones psiquiátricas o que simplemente habían estado en crisis, parece indicarnos que las semillas del odio a uno mismo y de la confusión plantadas en la infancia producen abundantes frutos de desesperación e ira en la edad adulta.

Similola: vestir «el papel»

Similola, negra tanzana y blanca alemana, creció en un hogar de acogida galés donde le hicieron sentir que ser blanca, y la blancura en sí misma, eran los estándares ideales por los que debía medirse. A la larga, fue consciente de que nunca podría ser completamente blanca y ser identificada como blanca siempre parecía conducirla a decepciones y rechazos. A continuación describe una estrategia que diseñó para sobrellevar su ambivalencia asociada a la negritud y la blancura:

> Decidí que iba a tener días blancos y días negros. Mis días blancos eran… Para empezar, me vestía de forma diferente. Normalmente llevaba vaqueros en mis días blancos. Los llevaba porque pensaba que usar vaqueros era lo normal entre los estudiantes blancos. En cierto modo, parecía una especie de uniforme blanco,

y no se veían muchas chicas negras llevando vaqueros entonces. Así que llevaba vaqueros, y cualquier otra cosa —las cosas que les pegan—, camisetas, lo que fuera. Luego, en mis días negros, llevaba faldas de flores y colores muy vivos, y la gente solía decir: «¡Dios!» y realmente llegué a disfrutarlo bastante. Ahora suena muy absurdo. No estoy segura de si afectó a mi comportamiento de alguna manera. En aquella etapa, yo era más extrovertida y tendía a serlo aún más —mostrar más de mí misma y no ser tan tímida. Porque era mi día negro, y pensaba: «Oh, puedo salirme con la mía delante de los blancos porque no esperan que los negros actúen como ellos, así que puedo ser un poco más extravagante de lo que sería normalmente». Al final no pude sobrellevar estas dos identidades. Lo decidía la noche anterior. No necesariamente duraba un día… a veces disfrutaba tanto mi día negro un lunes… pensaba, aunque debe haber sido todo psicológico, no estoy totalmente segura, pero pensaba… me parecía que la gente también me trataba de forma diferente y reaccionaba de forma diferente.

Para mí era algo relacionado con reconocer mi negritud. Pensaba para mí misma: «No puedo ser negra si no llevo ropa de colores vivos». Tuve una etapa de andar por ahí vestida toda de negro y pensaba que si iba siempre de negro, pasaría inadvertida. No era como ahora, que la gente viste de negro todo el rato. Era la época en la que el negro no estaba ni remotamente de moda. Sólo se usaba para funerales y punto. Empecé a hacer esto de la ropa negra pensando que pasaría totalmente inadvertida. Todo mi armario estaba lleno de ropa negra. Para mí, era un paso aún mayor de repente cambiar a colores brillantes —porque me sentía muy cómoda con el negro. Incluso aunque la gente note tu presencia, lo importante es lo que tú sientes. Sentía que cuando vestía de negro era totalmente insignificante y pasaba completamente desapercibida. En aquel momento me pegaba ser así, simplemente confundirme con el fondo y no hacerme notar por ningún motivo.

El gran salto a los colores vivos fue tan enorme para mí que solía retarme a mí misma. Iba a las tiendas y compraba ropa de colores muy, muy vivos y entonces me retaba por la noche a ponérmela el día siguiente. Me decía: «Dios, ¿vas a ponerte eso mañana o no?». A veces lo hacía y a veces no. Ahora ni siquiera pienso en vestirme de forma «negra» solo para identificarme como negra. Porque para mí ahora eso es muy superficial, hay cosas mucho más importantes que eso y ya no siento la necesidad de hacer ese tipo de cosas. La gente tiene que aceptarme por lo que soy, y si no lo hacen que se aguanten.

La forma en que Similola describe su plan de «días blancos / días negros» se parece a la incómoda oscilación que viven las personas *métis(se)* cuando intentan por primera vez ser negras. Tomando la ropa como supuesta extensión o reflejo del yo interior, este plan binario de vestimenta apunta a la noción de que las apariencias determinan el modo en que uno es categorizado y de que hay formas esencializadas «blancas» y «negras» de vestir / ser.

Yemi: redefinir «las cuestiones»

Existe la creencia popular, a su vez reforzada por muchos estudios psicológicos y sociológicos, principalmente estadounidenses, sobre la formación de identidad, de que ser *métis(se)* es una condición trágica que requiere mucha compasión y atención clínica.[22] Gran parte del contenido de los testimonios de las *griottes* apoya la noción de que ser *métis(se)* en una sociedad polarizada racialmente supone una existencia dolorosa, que constituye un reto y que es a menudo contradictoria. Yemi, cuya madre es inglesa blanca y cuyo padre es negro yoruba, de Nigeria, creció en la propia Nigeria, en Ibadan, en el seno de una familia de clase media donde sus amistades blancas inglesas y sus amistades negras nigerianas la aceptaban. Lo que Yemi cuenta sobre su familia de origen no es muy diferente de las dinámicas familiares que se dan en contextos que no son *métis(se)*. Así, la vida de Yemi y sus conflictos familiares *métis(se)* fueron los «normales». Sin embargo, en sus narraciones también aparece un tema preponderante: el impacto de la madre blanca o de la madre blanca sustituta en la transmisión de la cultura blanca inglesa, en todas sus variantes. Incluso aunque el padre negro esté presente, como era el caso de la familia de Yemi, los códigos culturales blancos ingleses se ven a menudo reificados a expensas de los referentes negros africanos o afrocaribeños en todas sus complejas manifestaciones. Desde los silencios lingüísticos al olvido de ciertas comidas, a menudo son las culturas negras / africanas / caribeñas las que se ven debilitadas. Volviendo a mi modelo de «negritud agregada», si a

[22] Para el contexto británico, véase Tizard y Phoenix, *Black White, or Mixed Race?*, Londres, Routledge, 1993; Alibhai-Brown y Montague, *The Colour of Love*, Londres, Virago, 1992; Wilson, *Mixed Race Children*, Londres, Allen y Unwin, 1987; Benson, *Ambiguous Ethnicity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1981. Para comparar con ejemplos estadounidenses, véase Root (ed.), *Racially Mixed People in America*, Newbury Park (Cal.), Sage, 1992; Spickard, *Mixed Blood*, Madison (Wis.), University of Wisconsin, 1989; Zack, *Race and Mixed Race*, Filadelfia, Temple University, 1993; Funderburg, *Black, White, Other*, Nueva York, William y Morrow, 1994.

los individuos *métis(se)* se les ha negado el acceso a este aspecto de su herencia puede que lo compensen atravesando una etapa «súper-negra», «súper-africana» o «súper-afrocaribeña». Hasta que puedan combinar con eficacia estas identidades dispares, sus interpretaciones del yo pueden ser simples caricaturas de representaciones racializadas, impuestas por el exterior, esencializadas y creadas por los medios de comunicación, de las personas negras / africanas / afrocaribeñas.

En el caso de Yemi, una fuerte discusión con su madre siendo una adolescente hizo que intentara suicidarse. En ese momento, su padre nigeriano intervino y asumió en exclusiva su crianza. Como consecuencia, Yemi tuvo entonces acceso a la cultura yoruba de su padre, que había sido considerada previamente como masculina, y de la cual había sido excluida. De hecho, en términos de parentesco, Yemi se refiere a sí misma como «el hijo de su padre».[23] Sin embargo, no puede asumirse que conforme los individuos *métis(se)* atraviesan distintas etapas vitales, sus únicos problemas significativos estén relacionados con la identidad étnica, racial y cultural. A continuación, el manifiesto malestar de Yemi con el tamaño de su pecho sirve como poderosa crítica a las aproximaciones unidimensionales a fenómenos socioculturales muy complejos —las políticas de la identidad:

> Lo único que quería era tener menos pecho. Eso era lo único que me preocupaba. «Si simplemente tuviera menos pecho, todo estaría bien». Pero nunca sucedió, e imagino que nunca ocurrirá. Eso era lo que me parecía terrible de adolescente. Yo era como las demás. Mis pechos empezaron a crecer a los once años. Simplemente, no pararon. Los pechos de todas las demás dejaron de crecer a los once años y medio. Los míos siguieron creciendo. Cuando tenía trece años, tenía una noventa y seis de copa D. No conocía a ninguna adulta con tanto pecho. Era verdaderamente terrible. Mi madre no lo entendía. Decía cosas como: «Cuando te hagas mayor, se estabilizará». ¿Cómo que se estabilizará? Mi madre no tenía mucho pecho, no tanto como yo. Ella es una persona más gruesa y yo era delgada y con este pecho. Era sólo pecho y unas gafas. Se me veía venir. Se veían unas tetas con unas gafas encima. Punto. Ésa era yo. Lo único bueno era que mis caderas eran anchas. Así que la noventa y seis era también una noventa y seis de cadera.

23 *Her father's son*, en el original: «el hijo del padre de ella». [N. de T.]

> No puedes imaginarte todas las cosas que no podía ponerme. No podía ir sin sujetador. Esos tops pequeños, graciosos y muy cortos que llevaban todas las adolescentes con sólo unas pequeñas tiras. Yo no podía llevarlos porque tenía las gigantescas tiras del sujetador. El hecho de que mi hermana mayor Kemi tuviera bastante pecho no ayudaba en realidad, porque no tenía tanto como yo. Ella tenía una noventa y uno, que sigue siendo humano. Yo tenía una noventa y seis. Creo que éste fue el motivo por el que recibí un montón de atenciones no deseadas. Al menos eso es lo que mis amigos, mis sarcásticos amigos de la universidad, me decían: «Son las tetas».

Bisi: el racismo en nuestras familias de origen, o ningún lugar donde esconderse

El racismo es un plato aún más difícil de tragar cuando lo sirven miembros de la propia familia. A continuación, Bisi, la hermana pequeña de Yemi, habla de cómo sobrellevaba el racismo de su propia madre blanca inglesa:

> Mucha de la conciencia que tengo hoy en día de ser africana y de ser negra, que no es lo mismo, la tengo probablemente a pesar de mi madre. Ser negra del modo en que lo siento ahora, eso es a pesar de ella. No es algo con lo que ella esté de acuerdo. Pero hay que recordar que cuando ella fue a Nigeria era una veinteañera. Pasó sus años de formación allí, no aquí. Es muy poco consciente de cómo funciona el racismo, y cómo afecta a la gente —americana, caribeña y africana. El sentimiento de que ahí está la unidad, la conciencia. Una puede obtener algo y estar en deuda. Ella decía cosas como: «¿Por qué quieres ponerte del lado de los que se sienten discriminados? Ponte en el lado ganador». Ella nos hacía mucho hincapié en esto, en que tenemos una familia inglesa y unas raíces inglesas, y por lo tanto una herencia que llevar como bandera. Empezó a tener gracia cuando logré relajarme al respecto y a reconocer que hay mucho de inglesa en mí. Cuando pude admitir eso, fue casi el momento en el que empecé a hacer mbari.[24] Y a darme cuenta de que sí, hay mucho de inglesa, pero también hay mucho de africana.

---

[24] Una forma de arte ibo practicada principalmente en Nigeria oriental. El artista levanta santuarios para aplacar a la diosa Tierra.

Apuntes iniciales a modo de observaciones concluyentes

En términos generales, los recuerdos de las seis *métis(se) griottes*, ubicados en contextos coloniales y postcoloniales, arrojan algo de luz sobre la complejidad de la vida social y cultural diaspórica africana y afrocaribeña, a menudo distorsionada por los historiadores. También reformulan con éxito gran parte de la negatividad racialmente polarizada y esencializada que normalmente domina la mayoría de las representaciones de nuestras experiencias vitales. Sus identidades transnacionales representan tanto sus redes familiares como sus experiencias individuales. Estas «transnacionalidades» desafían la misma noción de diáspora anglo-africana como formación estática y unitaria, que obvia las diferencias culturales, nacionales, étnicas, regionales y de clase, entre otras, y que por supuesto ignora las alianzas interraciales.

Al nombrar sus experiencias de género, de clase, de generación y de procedencia como experiencias de mujeres *métis(se)*, las historias personales de las *griottes* se convierten en testimonios políticos. Se reinsertan a sí mismas como sujetos activos, obteniendo un lugar propio en el relato de las historias de la diáspora anglo-africana. Sus múltiples puntos de referencia provienen de un mosaico de culturas e historias. Este boceto multicultural y diacrónico refleja, y es inherente a, la compleja realidad de todas aquellas personas, postcoloniales y transnacionales, con procedencia en la diáspora anglo-africana.

Akousa, Sarah, Ruby, Similola, Yemi y Bisi son todas producto de la historia, resultado del colonialismo y el imperialismo. Sus padres negros son de Nigeria, de Barbados (antigua colonia británica) y de Tanzania (que estaba bajo dominio alemán). Sus madres blancas son irlandesas, inglesas y alemanas. Los conflictos postcoloniales sin resolver entre África y Europa, entre negritud y blancura, entre los hombres negros y las mujeres blancas están grabados de forma permanente en los rostros de estas hijas *métisse*.

Agradecimientos

Mi eterna gratitud a Akousa, Sarah, Ruby, Similola, Yemi y Bisi, mis ideas, sin sus poderosos testimonios, sólo habrían existido como meras abstracciones teóricas. Gracias también a las otras dieciséis mujeres y hombres que participaron

en el proyecto de investigación original. Y gracias también a Rohit Barrot, Steve Fenton y Harriet Bradley, quienes me proporcionaron una valiosa ayuda editorial en los primeros borradores de este capítulo.

10. Trazar los espacios de la deslocalización. De la teorización de la diáspora

Magdalene Ang-Lygate[1]

La Luna nueva, científicamente, no puede verse de ninguna manera.
Referirse a una delgada Luna creciente como Luna nueva
es olvidar que la Luna sólo es verdaderamente nueva
cuando la mitad oscura mira a la Tierra.[2]

Para nombrarnos a nosotros mismos y no ser nombrados,
primero tenemos que vernos.
Para algunos de nosotros puede que no sea fácil.
Al no vernos reflejados durante tanto tiempo,
puede que nos hayamos olvidado de cómo somos.
Aún así, no podemos teorizar sobre la nada, tenemos que tener evidencias.[3]

1 «Charting the spaces of (un)location. On theorizing diaspora», en Heidi Mirza (ed.), *Black Feminism Reader*, Londres, Routledge, 1997.

2 Trinh T. Minh-Ha, *When The Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991, p. 1.

3 Lorraine O'Grady, «Olympia's Maid: Reclaiming Black Feale Subjetivity», *Afterimage*, verano de 1992, pp. 14-23.

Espacios silenciados de la deslocalización

Aunque nací casi exactamente un año antes de que la Malasia británica (como se llamaba anteriormente) consiguiera independizarse de Gran Bretaña en 1957, no tengo ningún recuerdo personal de la administración británica. Sin embargo, dados los siglos de intervención británica en este país, soy hija de la época colonial y he crecido influenciada por los poderosos vestigios del imperio británico. Mis abuelos, mis padres y mis tíos, al ser *peranakan*,[4] fueron a colegios de habla inglesa, y trabajaron y se asociaron con la administración británica. En ese momento aún no lo sabía, pero la época postcolonial había comenzado y yo formaba parte de ella. La vaca que salta sobre la Luna y el plato que sale corriendo con la cuchara tenían la misma influencia surrealista en mi infancia que el Macbeth de Shakespeare, las historias sobre los árboles de Navidad y la nieve, y el linaje memorizado de la monarquía británica. Aunque era chica, fui la primera en la familia en ir a la universidad y, puesto que había recibido una educación en lengua inglesa, me parecía bastante normal viajar miles de kilómetros para estudiar en una universidad británica. Tardé bastante tiempo en reconocer que, para mí, esto era un privilegio, a diferencia de mis compañeras blancas de la universidad, quienes veían su independencia económica, su libertad para viajar y el poder tener acceso a una educación superior como un derecho, y no como un privilegio.

Sin embargo, años más tarde, a la vez que me iniciaba en la práctica y el pensamiento feminista, me di cuenta de que en realidad nunca me había preguntado por qué siendo china malaya de nacimiento, tenía más fluidez en la lengua inglesa que en chino o en malayo. O por qué se me conocía por un nombre bíblico anglicanizado cuando yo tenía una nombre chino perfectamente aceptable. Tampoco entendía por qué razón los hombres y las mujeres malayos de mi generación consideraban algo normal estudiar en Occidente[5] o tener familiares esparcidos por el mundo. En ese momento, no identificaba estas contradicciones o no parecían tener ninguna importancia. Me resulta increíble, ahora que miro atrás a este periodo de tiempo, desde

[4] Los *peranakan* son los descendientes de los primeros inmigrantes chinos instalados en las colonias británicas del Estrecho de Malaca, Penang y Singapur.

[5] Aunque reconozco que acarrean un peligro inherente de totalización, no tenía mucha más opción que utilizar los términos «Occcidente» y «occidental» antes que otros términos con un significado más preciso.

que llegué por primera vez al Reino Unido en 1975 y hasta que me di cuenta de que existía «algo» llamado discurso feminista, mi propia falta de análisis sobre mi posicionamiento como mujer inmigrante china en la sociedad británica postcolonial. Sin embargo, lo peor fue darme cuenta, de manera gradual, de que el «pensamiento» feminista eurocéntrico era tan ignorante como yo respecto a las experiencias diaspóricas transnacionales. Ya había superado más de la mitad de mi carrera de Women's Studies cuando tuve la oportunidad de encontrarme con otra feminista *nonya*[6] que me alertó del enorme vacío de conocimientos que existía en el discurso feminista.

En la década de los ochenta, las feministas norteamericanas bell hooks, Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Bárbara Smith, Audre Lorde, Elizabeth Spelman, entre otras, empezaron a tratar asuntos relacionados con las subjetividades multidimensionales de las mujeres.[7] Acusaban a las feministas blancas de suprimir las diferencias entre las mujeres y, en su lugar, centrarse en la explotación de la categoría «mujer». Para ellas, ser mujer, negra, judía, chicana, japonesa, lesbiana u heterosexual, ser de clase trabajadora, media o alta (ser lo que fuera) estaba interconectado y, por lo tanto, constituían características que no podían separarse unas de otras. En cuanto a la variedad de orígenes culturales y posiciones sociales, ellas insistían, por ejemplo, en que el privilegio de la «raza»,[8] el color o la ascendencia sobre y por encima de otras categorías sociales, como la nacionalidad, la clase, la sexualidad, etc., ocultaba las experiencias de las identidades complejas de las mujeres. Por lo tanto, puesto que existen diferentes significados para diferentes combinaciones de tiempo y espacio,

6 Este término, pronunciado y a veces deletreado como «nyonya», se refiere a una mujer china nacida en las colonias del Estrecho de Penang (Malasia), Singapur y Malaca (Malasia) que pertenece a una minoría étnica de la comunidad china denominada «peranakan». Aun conservando la mayoría de sus costumbres y tradiciones chinas, esta comunidad está integrada en la cultura dominante malaya.

7 Véanse, por ejemplo: bell hooks, *Aint't I a Woman?*, Boston, South End Press, 1981; Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, *A Bridge Called My Back. Writings of Radical Black Women of Color*, Kitchen Table, Women of Color Press, 1981 [ed. cast.: *Este puente llamado mi espalda: Voces de mujeres tercermundista en Estados Unidos*, San Francisco (CA), 1988]; Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, *All the Women Are White, All the Blacks are Men, But some of Us Are Brave: Black Women's Studies*, Nueva York, The Feminist Press at The City University of New York, 1982; Audre Lorde, Sister *Outsider: Essays and Speeches,* Nueva York, The Crossing Press, 1984 [ed. cast.: *Mi hermana, la extranjera,* Horas y horas, 2004]; Elizabeth Spelman, *Inessential Woman. Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston, Beacon Press, 1988.

8 Utilizo el término «raza» entendiéndolo como un constructo histórico y no como un constructo biológico y científico.

los aspectos históricos y geográficos, que van unidos y que contribuyen a la compleja realidad de las mujeres de la diáspora, deben explorarse para cuestionar los sistemas que buscan perpetuar los mitos ahistóricos y apolíticos sobre las experiencias universales de las mujeres.

Sin embargo, a diferencia de la experiencia norteamericana, las realidades diarias de la migración global en curso y las consecuentes experiencias diaspóricas transnacionales son, con frecuencia, descuidadas y tratadas de manera insuficiente en el discurso feminista británico. El feminismo negro existente en Gran Bretaña estaba dominado por las políticas de «raza», en parte por su particular relación con el discurso antirracista y el sector de las «relaciones raciales» [*«race» relations industry*]. De este modo, se marginaban otros asuntos importantes relativos a la diversidad y la diferencia. Al priorizar las políticas de identidad de «raza» y la búsqueda de estrategias que exigían una identidad unitaria de la mujer negra, muchas mujeres que elegían no priorizar la «raza» en la construcción de sus identidades complejas quedaban alienadas y no se identificaban fácilmente con una visión tan cerrada del feminismo negro británico. Posteriormente, tampoco se aceptó de forma amplia la necesidad de contextualizar las experiencias de las mujeres dentro de los marcos sociales existentes, y prácticamente no se reconocieron (y menos aún se identificaron o analizaron) las influencias híbridas en relación a la cultura, la política, la historia y el lenguaje que provienen de tradiciones postcoloniales. En este capítulo me dispongo a explorar algunas de las experiencias de la diáspora con las que me he topado personalmente o he conocido durante el curso de mi propio trabajo empírico de investigación. Los espacios de la deslocalización a los me refiero son territorios inexplorados donde los significados cambiantes y contextuales de la diáspora radican o se sitúan en un lugar entre (y que incluyen) las experiencias más familiares de relocalización y dislocación.[9]

[9] Utilizo el término «relocalización» para representar la logística y los procesos de emigración, y el término «dislocación» para señalar las realidades de extranjero-nativo y las experiencias de los inmigrantes; véase Magdalene Ang-Lygate, «Everywhere to go but Home: On (re)(dis)(un)location», *Journal of Gender Studies*, vol. 5, núm. 3, 1996.

El lenguaje problemático de la deslocalización

La mayor parte de mi trabajo de investigación se centra en las experiencias de inmigración[10] de mujeres chinas y filipinas originarias de países del Pacífico y del Sudeste asiático que se han instalado en Escocia. He escuchado los testimonios orales de estas mujeres, prestando particular atención a sus nociones de «hogar», comunidad, sentido de sí mismas y sentido de pertenencia. Aunque inicialmente esperaba que este estudio fuera bastante fácil para mí, ya que al ser una mujer china malaya inmigrante las mujeres podrían sentirse cómodas y hablar conmigo con total libertad, uno de los principales problemas con los que me encontré fue la escasez y la deficiencia del vocabulario disponible. He intentado escribir sobre mujeres como yo y situarnos dentro un contexto feminista / antirracista o *womanist*.[11] Al escribir desde esta perspectiva, he tenido que utilizar variantes, palabras escritas con diferente ortotipografía como «negra», negra, *negra*; adjetivos como «diaspórica», inmigrante, migrante, étnica; o grupos nominales como minoría visible, mujeres no blancas, mujeres de color, mujeres del «Tercer Mundo», mujer-nativa-otra… pero todos estos términos son igualmente deficientes e imprecisos. En vez de adoptar estilos descriptivos más largos como «mujeres de color de la diáspora» o «negras y otras minorías étnicas», normalmente me ha resultado más tentador ahorrar tiempo y no utilizar formas tan verbosas de descripción, usando, por ejemplo, términos más familiares como negra, «Tercer Mundo» o minoría étnica. Sin embargo, todos estos términos son en sí mismos problemáticos, tienen matices de significado ambiguos y se les confieren nociones poco estudiadas de «corrección».[12]

[10] Prefiero este término a «migración» porque los procesos de llegada y afincamiento en un lugar nuevo no solo engloban el presente y el futuro sino también los relatos pasados de las realidades inmigrantes.

[11] Alice Walker (*In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose,* Mariner Books, 1984) acuñó el término *womanist* para representar una identidad influida por cuestiones racistas / sexistas y diferenciarla así del término «feminista», una identidad de la que se apropiaban, según Walker, principalmente las mujeres «blancas».

[12] Para acceder a un estudio más completo sobre el término «negra» como significante y como símbolo, véase F. Anthias y N. Yuval-Davis, «Racism and The Colour Black», *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-racist Struggle*, Londres, Routledge, 1992.

Daphne Patai y Noretta Koertge acuñaron el término *IDPOL* para describir un «juego» popular en el momento en el que las políticas de la identidad se combinaban con el control ideológico.[13] Observaron que, en esos años, el término neutral «políticas de la identidad», usado por los sociólogos para describir los diferentes métodos que habían empleado los movimientos sociales para «alterar las concepciones que tienen las personas de sí mismas y las concepciones sociales de sus participantes», había pasado a describir la tentativa de algunos grupos de «ganar ventaja política de cualquier cosa que se identificara como un grupo (normalmente desfavorecido y oprimido)». Al reparar en este aspecto, se preguntaron hasta qué punto era útil intentar jugar o ganar en este campo sin examinar primero las estructuras subyacentes que permitían su existencia. Hace tiempo que, tanto en mi trabajo de investigación como en el activismo feminista, me han preocupado los debates y las prácticas en torno a los temas relativos a las personas «negras», particularmente los relacionados con las experiencias de las mujeres de la diáspora, los cuales no han sido, en gran medida, problematizados, si bien participan en las *IDPOL*. Aunque es importante mantener el rigor académico y usar términos y descripciones en el contexto apropiado, para las académicas feministas es igual de crucial entender lo que en realidad está en juego cuando no se es capaz de ver las implicaciones de una posible complicidad con una lucha ni problematizada ni localizada. Teniendo en cuenta el legado de la supremacía blanca y la negación patológica de la diferencia, es aún más importante que las realidades complejas de la deslocalización no estén silenciadas por falta de un vocabulario adecuado.

El tema de las mujeres «negras» y la crítica al feminismo «blanco» ha ganado importancia en los últimos años pero, ¿a qué nos referimos con «negra» y a quiénes consideramos personas «negras»? El término persona «negra» tiene significados diferentes cuando se utiliza en distintos contextos académicos y culturales. Por ejemplo, en Estados Unidos, «negra» hace referencia específicamente a la comunidad con ascendientes africanos que han tenido una historia concreta como esclavos (sea cual sea su país de origen). Sin embargo, en Gran Bretaña se usa más libremente como categoría política basada en el color de la piel y en unos orígenes excoloniales compartidos.[14] Aún siendo consciente, no

[13] Daphne Patai y Noretta Koertge, *Professing Feminism: Cautonary Tales from the Strange World of Women Studies*, Nueva York, Basic Books, 1994, p. 50.

[14] Véase Tariq Modood, «Political Blackness and British Asians», *Sociology*, vol. 28, núm. 4, 1994, para observar la crítica al concepto político de «negritud» y cómo, desde su punto de vista, perjudica a los asiáticos.

obstante, de que el término *negra* es en realidad un americanismo eurocéntrico con el que no siempre se siente identificada la comunidad de ascendencia africana, yo utilizaré *negra* (en cursivas) para hacer referencia específicamente a la comunidad de ascendencia africana situada en Gran Bretaña. Aunque Mirtha Quintanales, una migrante de Cuba a Estados Unidos, escribía sobre la experiencia inmigrante específicamente en el contexto norteamericano, sus observaciones sobre el problema del racismo y la lucha antirracista son igualmente aplicables a la experiencia inmigrante en Gran Bretaña, como se puede observar en la siguiente cita:[15]

> Muchas personas africanas son *negras*, pero pregúntale a una nigeriana, a una etíope, etc., cuál es su identidad, y te responderá «nigeriana» o «etíope», o lo que sea […] Obviamente, «la cultura *negra*» es un fenómeno estadounidense. Muchos de nosotros realmente no entendemos esto.

Es un error caer en la trampa de la mitología racista / sexista que insiste en que nuestra experiencia de «negritud» como mujeres no caucásicas nos pone a todas en la misma categoría como víctimas del racismo, o que la desigualdad social y la injusticia es al final reducible a la «raza» o a las diferencias de color, sin prestar atención del mismo modo a las experiencias y a las historias particulares de racismo. Al rechazar una noción de «negritud» coherente y homogénea, utilizo el término «negra» (con comillas), aunque no me convenza, para tratar y comunicar la problemática de usar un término así y limitar su uso únicamente al contexto del discurso político antirracista británico, para representar a las personas que sufren discriminación por su color de piel o su ascendencia racial.

Acepto que, en ciertas circunstancias, se han utilizado mucho y con éxito las políticas de la identidad como una estrategia política. Por ejemplo, en la lucha contra el apartheid en Sudáfrica, la categoría «negra» posicionaba a las personas que no eran blancas en una situación clave desde la que poder expresarse. Pero el uso del término «negra» para hacer referencia a algo que no sea una campaña específica cae en la trampa de la oposición binaria que separa de manera artificial a personas «negras» y «blancas» (como si el racismo se redujera únicamente a estas dos categorías). Lo que me preocupa es que

[15] Mirtha Quintanales, «I Paid Very Hard For My Migrant Ignorance», en Moraga y Anzaldúa, *This Bridge Called My Back…*, *op. cit.*, 1983, p. 155.

cuando se entra en este tipo de juegos, en realidad estamos siendo cómplices de una estructura que se ha construido sobre la base del principio del dualismo binario, el cual inevitablemente deshace la posibilidad de la diferencia. Por lo tanto, la posibilidad de teorizar la diferencia se reduce a la diferencia como oposición más que a la diferencia como diversidad. Por ejemplo, traducido al discurso antirracista, en este esquema concreto no hay cabida para las personas de origen mixto, ni permite a admitir la posibilidad de racismo de personas «negras» a «negras», o de «blancas» a «blancas», por ejemplo entre surasiáticos y afrocaribeños o entre ingleses e irlandeses. Al conservar la terminología actual de antirracismo en Gran Bretaña, la cual está basada en la lógica negra / blanca, se niegan las verdaderas realidades de las experiencias de racismo interétnico de muchos inmigrantes, y las estructuras que quieren cambiar las feministas son, por el contrario, reproducidas.[16] En el contexto británico, la estabilidad de términos como «negra» no puede darse por segura, a pesar de la presión política existente.

Del mismo modo, el término «Tercer Mundo» es problemático porque el concepto de un «Tercer Mundo» definido y claro en realidad describe regiones y países concretos de África, Asia, el Caribe, Latinoamérica y Oriente Medio. Aunque estos países estén en una situación difícil en lo relativo a su estatus económico dentro de una economía mundial competitiva, después de haber sufrido las secuelas de la colonización, las diferencias y variaciones entre y dentro de las regiones del «Tercer Mundo» son enormes (respecto a la religión, los sistemas políticos, la cultura y las estructuras de clases). «Minoría étnica» es otro término difícil, ya que normalmente se utiliza como un término general para referirse a todas las personas de color, incluidas las «minorías étnicas blancas». A parte de los matices imperialistas y eurocéntricos de este término, y del hecho de que a escala global, los caucásicos están claramente dentro de la minoría, el uso de este término centra la atención en una curiosa anomalía por la que todos sabemos qué queremos decir cuando utilizamos la categoría «minoría» para aplicarla a una mayoría empírica. Más recientemente, en el contexto europeo, el término «minoría visible» se está utilizando para distinguir a «minorías blancas» de «minorías no blancas».

16 Kum-Kum Bhavnani y Ann Phoenix exponen en *Shifting Identities, Shifting Racisms* (Londres, Sage, 1994) que cuando la comunidad de origen surasiático y afrocaribeño del Reino Unido adoptaron conjuntamente el término de comunidad «negra», se debilitaron las definiciones racistas de *negra* establecidas para dividir a estas comunidades. Sin embargo, en el contexto de este capítulo, al trazar territorios inexplorados, como por ejemplo el racismo de personas «negras» hacia personas «negras», resulta evidente que el vocabulario social actual es limitado e inútil.

Además, en el extraño supuesto de que negro y blanco no sean colores, la denominación que se prefiere en Estados Unidos para referirse a las personas que no son africanas o caucásicas es «personas de color».

Asimismo, en Gran Bretaña el término «asiática» se utiliza para describir a las personas originarias del subcontinente indio (aunque ellos mismos difieren mucho a nivel cultural) y parece que no existe distinción alguna entre asiáticos que son ciudadanos británicos y los que no lo son.[17] Sin embargo, en Estados Unidos la categoría «asiática» normalmente hace referencia a las personas del subcontinente indio, así como a aquellas de los países del Sudeste asiático y de Asia-Pacífico como Japón, Corea y Filipinas. Después de conseguir la nacionalidad, a estas personas se les denomina «estadounidense de origen» asiático, chino, japonés, etc.; de este modo, el estatus de inmigrante parece ser más transitorio en Estados Unidos que en Europa. En Gran Bretaña, no tenemos ninguna palabra para describir a los «inmigrantes» que han nacido en el Reino Unido. La adopción de una identidad «negra» británica no refleja nociones de pertenencia y comunidad, sino que es una especie de incorporación a una identidad nacional alternativa, falsamente coherente, que nos convierte en el Otro, en la diferencia (desviando la atención de los aspectos comunes materiales como la lucha por una vivienda y un trabajo digno o por garantizar un futuro para nuestros hijos). Por otra parte, las personas «negras» (sea a cual sea el tiempo que lleven en el país o su estatus nacional) son automáticamente consideradas como extranjeras y no como ciudadanas que contribuyen activamente a la sociedad. Los procesos de otredad no son revisados y es como si las personas que no son blancas, etiquetadas como «Tercer Mundo» o bajo otros términos similares, solo existieran fuera de Europa y como si las minorías étnicas en Occidente solo existieran dentro de sus propios guetos étnicos.

Sin embargo, las experiencias y realidades cotidianas de las mujeres de color de la diáspora no se diseccionan y se separan fácilmente. Al admitir que la «raza» de una persona es un componente crucial de su identidad / identificación, el privilegio de la «raza» o ascendencia sobre y por encima de otras categorías sociales así como la adopción de una identidad «negra» pueden obligar a estas mujeres a fingir que no participan en la vida en múltiples niveles,[18] y que estos son, a menudo, contradictorios. Aun así, este hecho es

[17] T. Modood, «Political Blackness and British Asians», *Sociology*, vol. 28, núm. 4, noviembre de 1994, pp. 859-876.

[18] Un ejemplo de un «conflicto» interno que se observa entre las mujeres chinas que he entrevistado

en el que insisten, con frecuencia, las políticas de la identidad. Se asume y se sobrentiende que si no eres una persona «blanca», entonces eres «negra», y si eres «negra» entonces tu opresión existe a nivel racial y que, por lo tanto, reivindicarás y atestiguarás tu victimización racial. La imposibilidad de unas reglas de juego tan simplistas esconde otros procesos de racialización. Por ejemplo, en una sociedad patriarcal, la experiencia de racialización es diferente para los hombres «negros» que para las mujeres «negras». Cuando Edward Said reclama que las personas «negras» son orientalizadas y demonizadas como «paganas», «incivilizadas», «bárbaras», etc., en la historia eurocéntrica de antropología, religión y colonialismo, su argumentación, desafortunadamente, es incompleta al no incluir un análisis de género.[19] El reconocimiento de identidades simultáneamente múltiples permite un argumento más constructivo para afirmar que las mujeres «negras» no son únicamente racializadas, sino también sexuadas, exotizadas y erotizadas —todo a la vez.[20] Pero el uso de una categoría singular de «negra» falsamente coherente persiste incluso aunque constituya una división social diferente basada únicamente en una supuesta identidad primaria («raza» en sí misma, como una identidad construida socialmente) sin reparar en que la «negritud» no es una experiencia homogénea para hombres y mujeres.

Cercos identitarios de la deslocalización

Suniti Namjoshi cuenta una historia increíble sobre una burra azul que vivía en un puente rojo.[21] A la burra se le consideraba poco apropiada desde el punto de vista estético porque el rosa de las zanahorias que se comía y su propio color azul chocaba horripilantemente con el puente rojo, así que la gente del pueblo quería que se solucionase este asunto. Parecía que si la burra fuera

---

es la lengua que escogemos para comunicarnos. Al identificarnos como chinas, con frecuencia parece que tenemos que hablar en chino en vez de en inglés. Sin embargo, en realidad, la variación de fluidez que tenemos en la gran cantidad de dialectos chinos que existen hace que este hecho sea poco práctico.

19 Said, *Orientalism,* Pantheon Books, 1978 [ed. cast.: *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003].

20 Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 1986 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2009]; Rana Kabbani, *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule*, Londres, Pandora Press, 1988.

21 Suniti Namjoshi, *The Blue Donkey Fables,* Londres, The Women's Press, 1988, pp. 1-2.

blanca, sería mucho mejor aceptada por los concejales del pueblo. La burra se negó a cambiar de color o a irse a otro sitio, y este hecho tuvo como consecuencia largos debates sobre si su color azul era inherente o intencionado. Al final, la mayoría de los habitantes del pueblo se acostumbraron a su color azul y no volvieron a reparar en este asunto. Algunos incluso le traían alguna que otra vez «un ramo de flores azules que la burra ponía en un florero». Me gusta esta historia porque resalta la absurdidad y la arrogancia de aquellas personas que van por ahí diciéndoles a los demás lo que deberían ser para «encajar». Además, me encanta la resistencia de la burra azul a esta presión, precisamente porque se niega a formar parte de este juego. Nunca sugirió que pintaran el puente de azul para que pegara con su color, ni intentó justificar el valor del azul en comparación con el del blanco. Si hubiera hecho alguna de estas cosas, ya hubiera sido cómplice de la lógica irracional basada en el color que dio lugar a la primera petición. En vez de seguir este juego de los colores, se limitó a insistir en que ella era únicamente diferente porque era una burra.[22]

La influencia del postmodernismo en las académicas feministas ha suscitado importantes contribuciones a los debates que existen en torno a las identidades y subjetividades multidimensionales. Hay un consenso acerca de que la noción de identidad como una característica estática y unitaria ya no es viable. En su lugar, se considera que las identidades son aspectos cambiantes, plurales y dinámicos de todas las relaciones sociales. No se trata únicamente de cómo nos observamos a nosotras mismas, sino de que también es un producto social negociado a través del tiempo y el espacio, construido dentro jerarquías de poder.[23] Las realidades de las mujeres abarcan un amplio rango de diversas identidades y subjetividades —todas ellas entrelazadas, interconectadas e inseparables— a lo largo de líneas imaginarias cambiantes. Sin embargo, las teóricas feministas postcoloniales afirman asimismo que la díada agencia / estructura a través de la cual se supone que se forjan y se negocian las identidades no da cuenta de forma suficiente de las relaciones de poder desiguales que existen no solo a nivel de agencia personal sino también en el ámbito de

22 Como la historia está basada en el cuadro de Marc Chagall, *The Blue Donkey*, queda la duda de si la burra podría haberse identificado, cuando se le presionó, como rusa, judía o francesa.

23 Véase, por ejemplo, Said, *op. cit*., 1978; Bhabha, *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990 [ed. cast.: *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010]; Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra. Feminismos, 1995]; Hall, «New Ethnicities», en Donald y Rattansi (eds.), *«Race», Culture and Difference*, Londres, Sage, 1992; Allen, «Race, Ethnicity and Nacionality», en Afshar y Maynard (eds.), *The dynamics of «race» and gender: some feminist interventions*, Londres, Taylor and Francis, 1994; Bhavnani y Phoenix, *Shifting Identities, Shifting Racisms*, Londres, Sage, 1994.

las estructuras institucionalizadas que perpetúan la supremacía del hombre blanco. Han mantenido repetidamente que el cerco identitario mujer-nativa-otra que rodea, en este caso, a la mujer inmigrante excolonial no blanca, no la obliga a aceptar los espacios imaginarios y los significados que se asignan a su posición. La aparente coherencia de este cerco —un espacio racializado y sexuado donde una mujer del sudeste de Asia queda homogenizada principalmente como un ser sexual / exótico / erótico, a través de estereotipos populares como la «flor de loto» o la «dama dragón»— esconde las diversas estructuras que actúan bajo estas nociones.[24] Este cerco identitario al que se la limita es principalmente un producto del imaginario dominante eurocéntrico-imperialista ante el cual ella tiene muy poco control. A través de la deconstrucción de los textos literarios occidentales, los escritos de Gayatri C. Spivak exploran las posiciones del sujeto de las mujeres del «Tercer Mundo» atrapadas en estructuras de poder que no son únicamente patriarcales sino también colonialistas e imperialistas.[25] De la misma manera, Trinh T. Minh-Ha ha intentado describir desde su propia perspectiva como directora norteamericana de origen vietnamita los significados de «diferencia» para una mujer que ha sido leída como mujer y como extranjera, a la vez.[26] Chandra T. Mohanty ha sugerido que ante los «ojos occidentales»,[27] las identidades de las mujeres de la diáspora, que son vistas como foráneas-inmigrantes, son productos del

24 Kabbani, *Europe's Myths of Orient…, op. cit.*, 1988; Ling, «Chinamerican Women Writers: Four Forerunners of Maxine Hong Kingston», en Jaggar y Bordo (eds.), *Gender, Body and Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowledge*, New Brunswick (NJ), Rutges Univ. Press, 1989.

25 Véanse Spivak, «Three Women's Texts and a Critique of Imperialism», *Critical Inquiry*, vol. 12, núm. 1, otoño de 1985, pp. 235-261; *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1988; «The Politics of Traslation», en M. Barrett y A. Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporany Feminist Debates*, Londres, Polity Press, pp. 177-200; «In A Word: Interview», *Outside in the Teaching Machine,* Nueva York, Routledge, 1993. [En castellano, de la autora: *Crítica de la razón postcolonial*, Madrid, Akal. Cuestiones de Antagonismo, 2010. N. de E.]

26 Véanse Trinh T. Minh-Ha, «Difference: A Special Third Women Issue», *Feminist Review*, núm. 25, marzo de 1987, pp. 5-22; *Woman, Native, Other. Writing postcoloniality and feminism*, Indiana, Indiana University Press, 1989; *When the Moon Waxes Red. Representation, Gender and Cultural Politics*, Routledge, 1991.

27 Algunas teóricas postcoloniales sugieren además que los ojos occidentales no son siempre ojos «blancos». También puede ocurrir que las personas «negras» residentes en Occidente vean a los inmigrantes con ojos eurocéntricos. En su artículo «Bajo los ojos de Occidente», Chandra T. Mohanty («Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Feminist Review*, núm. 30, 1988) afirma que algunas académicas feministas occidentales categorizan a las mujeres del «Tercer Mundo» como un sujeto monolítico extraño, negándose así a hacer frente a las diferencias y a la diversidad de las vidas de estas mujeres [ed. cast.: «Bajo los ojos de Occidente», en Hernández y Suárez (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra, 2008].

imaginario dominante-nativo y, por lo tanto, de la categorización.[28] Desafortunadamente, la teorización social acerca de qué es material y no simplemente imaginario o figurativo, ha sido lenta a efectos de incorporar estas observaciones. La mentalidad colonialista e imperialista encuentra poca resistencia efectiva y continúa construyendo cercos —imaginarios y materiales— dentro de los cuales las mujeres inmigrantes son racializadas y sexuadas.

Durante el curso de mi trabajo de investigación, y en respuesta a una invitación a describir su identidad, todas las mujeres a las que entrevisté insistieron en el hecho de que de la misma manera que pueden haber asumido la identidad británica, también se sienten totalmente chinas o filipinas. Solo una mujer de las que entrevisté se describió a sí misma, además, como «negra». Esta mujer había migrado de Malasia con su familia cuando era una joven adolescente y además resultó ser una activista antirracista activa, altamente politizada y familiarizada con la clase de palabras que consideraba que deberían emplearse. Este simple hecho hizo que surgieran una serie de preguntas: ¿a quién puede considerarse una persona «negra»? ¿Quién se identifica como «negra»? ¿Quién decide que debe aplicarse la categoría «negra»?

No fue una sorpresa que la identidad «negra» no figurase en las respuestas de la mayoría de las mujeres a las que entrevisté. Tampoco mencionaron la palabra «negra» ni confirmaron o negaron tener una identidad «negra». Los retratos que muestran los medios sobre las comunidades «negras» en Gran Bretaña están dominados por imágenes de personas de los subcontinentes africano e indio, o personas con ascendencia africana de las Antillas. Aunque es cierto que en Gran Bretaña esta población es mayor que otros grupos, estas imágenes excluyen a personas de otros orígenes étnicos. De este modo, la noción de «negra» invisibiliza a muchas mujeres que normalmente no están politizadas y que por lo tanto no se pueden identificar visiblemente como «negras» (o «blancas»). Parece que como inmigrantes, las mujeres chinas y filipinas que he entrevistado no consiguen identificarse como «negras» porque no han sido educadas socialmente para reconocerse como una categoría política. Además, en la práctica, estas mujeres han sido en ocasiones excluidas de la categoría «negra» y no han sido siempre bien recibidas por los grupos de personas «negras», ya que no consideran que seamos lo suficientemente «negras». Estar excluidas de la categoría «blanca» y sus privilegios, y por otra parte tampoco ser aceptada por otras mujeres que no son blancas, es un dilema que existe para las mujeres chinas y filipinas en los espacios de deslocalización.

28 Mohanty, «Under Western Eyes», *op. cit.*, p. 61.

Tanto si una mujer china es o no lo suficientemente «negra», la categoría «china» es en sí misma problemática. Benedict Anderson ya había afirmado que, a través de mecanismos de control social como el censo, la colonización europea impuso y legitimó ciertas categorías de identidades: «La ficción del censo es que todo el mundo está en él, y que todo el mundo pertenece a un (y único) espacio extremadamente definido. No existen las fracciones».[29] Anderson cita el caso de Mason Hoadley, basándose en los archivos de un proceso judicial por asesinato, registrado en 1969 tanto por el tribunal de Cirebón en la isla de Java como por la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales (*VOC* en neerlandés).[30] El tribunal javanés clasificó al acusado por rango y estatus mientras que el *VOC* racializó al alto funcionario acusado y lo identificó únicamente como «chino». No importaba que el hombre hubiera alcanzado un título «cuya alta posición prueba su vieja integración y la de sus antepasados en la sociedad cirebonesa».[31] En el curso de la historia y del control del imperialismo eurocéntrico, se han mantenido las categorías racializadas tales como aquellas adoptadas por el *VOC*. Además, Anderson expone que en 1870, la presencia colonial estaba tan arraigada que en el Sudeste asiático los censistas se mantenían ocupados en «recontar los objetos de su imaginación febril y que una mujer de la "Conchinchina" pudiera pasarse la vida, feliz o infelizmente, en las Colonias del Estrecho, sin la menor conciencia de que así se la catalogaba desde arriba».[32]

Al contrario que la mujer china mencionada en el ejemplo anterior, quien se identificaba específicamente como «negra», todas las demás mujeres a las que entrevisté no reclamaron esta identidad. Aunque afrontaban el problema del racismo al nivel en el que cada una de ellas lo había experimentado, no existía ningún tipo de indicio que llevara a pensar que fueran conscientes de que la categoría «negra» podría aplicárseles a ellas. Podría parecer que la identidad «negra» que promueve el discurso antirracista es un fenómeno británico que es en realidad extraño para la mayoría de mujeres inmigrantes, quienes pueden no darse cuenta de que han sido identificadas y categorizadas dentro de esta identidad. De esta manera, a algunas mujeres inmigrantes, como por

29 Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso Books, 1991, p. 166 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 2006].

30 Mason Hoadley, «State vs. Aria Marta Ningrat (1696) and Tian Siangko (1720-1721)», inédito, 1982.

31 Anderson, *op. cit.*, 1991, p. 167.

32 *Ibídem*, p. 169.

ejemplo, chinas, filipinas, malayas o japonesas, se les deniegan los espacios desde los cuales podrían manifestar sus propios derechos y preocupaciones. Conociendo el caso de la mujer de la Conchinchina en 1870 mencionado anteriormente, resulta irónico que el discurso antirracista haya adoptado lo que era originalmente una iniciativa imperialista, cuando los poderes coloniales impusieron identidades en las poblaciones colonizadas y les negaron el poder de nombrarse a sí mismos.

Mientras tanto, en la Gran Bretaña actual, se siguen perpetuando los procesos de control social a través de la supervisión étnica. En anteriores recuentos del censo, se utilizaba el lugar de nacimiento como indicador del origen racial o étnico, pero los datos basados en dicho indicador no eran fiables ya que incluían a aquellas personas blancas nacidas en las antiguas colonias y excluían a las personas «negras» y a otras minorías étnicas nacidas en Gran Bretaña. Así, en el censo de 1991, se les pedía a los ciudadanos que indicaran explícitamente su origen étnico. Después de consultar a la Commission for Racial Equality [Comisión de igualdad racial], entre otros, se dedujeron nueve categorías distintas: blanca, negra del Caribe, negra africana, otras negras, india, paquistaní, bangladesí, china y otros grupos étnicos. Lejos de suponer un paso progresivo hacia la eliminación de la discriminación étnica, o hacia el reconocimiento de la diferencia dentro de una Gran Bretaña multicultural, este tipo de racialización estructurada en realidad enfatiza el legado racista de una sociedad neocolonial obsesionada con categorizar a aquellas personas que son leídas como inmigrantes extranjeros.[33] Después del censo de 1991, los diferentes debates que surgieron acerca de la cuestión del grupo étnico han resaltado los defectos del vocabulario actual al intentar categorizar a las personas de esta manera.[34] En el contexto del análisis marxista, Louis Althusser propuso anteriormente que la ideología no tenía que ver únicamente con las ideas sino que estaba basado en sistemas materiales de prácticas sociales.[35]

---

33 El tercer estudio del Instituto de Estudios Políticos (Brown, *Black and White Britain. Third PSI Survey*, Londres, Policy Studies Institute, 1984) estimó que el cuarenta por ciento de la población «negra» de Gran Bretaña había nacido en este país; además se estimó que el cincuenta por ciento de aquellas personas que habían venido a Gran Bretaña como inmigrantes llevaban viviendo en este país más de 15 años.

34 Véase el ejemplo de David Owen (Ethnic Minority Women *and the Labour Market: Analysis of the 1991 Census*, Londres, Equal Opportunities Commission, 1994) cuando llamaba la atención sobre las problemáticas de las clasificaciones *4-way* y *10-way*, y la codificación de la Oficina de Censos de la Población de Gran Bretaña (*OPCS*, por sus siglas en inglés) adoptada por varios cuerpos y agencias en su intento de reflejar la composición étnica de la población.

35 Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatus», en *Lenin and Philosophy and other*

Althusser afirmó que los procesos sociales y los aparatos ideológicos de Estado (*ISA*, por sus siglas en inglés) sirven para enmascarar los mecanismos de estas relaciones de dominación. Más recientemente, Michel Foucault también subrayó que la construcción de normas sociales sirve como una estrategia disciplinaria y que los principios de exclusión determinan lo que puede o no ser permitido en los términos del discurso de dominación.[36] En particular el «problema» de clasificar a personas con ascendencia de distintas procedencias traiciona una suposición latente sobre la conveniencia de la pureza racial. Una vez más, la creación de supuestas identidades basadas en una ambigua mezcla de clasificaciones raciales, nacionales y étnicas demuestra cómo las tecnologías administrativas del Estado construyen las categorías que después regulan.

Además, la palabra «inmigrante» se utiliza normalmente de manera errónea al vincularla únicamente a las personas «negras». La mayoría de los inmigrantes son en realidad caucásicos —de Irlanda o la antigua Commonwealth (Australia, Nueva Zelanda y Canadá) o de otros países europeos. Por ejemplo, en el censo de 1981, las tablas de nacimientos revelaron que cerca de 3,4 millones de personas en Gran Bretaña habían nacido en el extranjero. La mayoría de ellos, 1,9 millones, eran caucásicos (607.000 habían nacido en Irlanda, 153.000 en la Commonwealth y alrededor de 1,3 millones en otros países incluyendo Europa occidental). Sin duda, si se intentaba que hubiera una mayor precisión étnica en el censo de 1991, también se deberían haber incluido las categorías australiano, canadiense, italiano, francés, judío, español, etc., para así reflejar las diferencias étnicas entre los caucásicos residentes en Gran Bretaña. En lugar de esto, en los tiempos postcoloniales, parece como si se siguiera jugando al mismo juego, de manera que los colonizadores siguen teniendo el control de cómo se categoriza a las «otras» poblaciones (es decir, las no blancas).

Essays, Londres, New Left Books, 1969 [ed. cast.: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2005].

36 Michel Foucault, «The Order of Discourse», *A Post-structuralist Reader*, Londres, Routledge, 1981 [ed. cast.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets Editores, 2004].

Comunidades imaginarias y el mito de la autenticidad

El término persona «china» es en sí problemático. Cuando se utiliza como una categoría unificadora fuerza una homogeneidad unilateral sobre la población china y fomenta el mito de la «autenticidad étnica». Los estereotipos dominantes racializados, tanto si se manifiestan como «inmigrante típico» o como «nativo auténtico», fomentan una identidad esencialista que ignora la materialidad de otros factores sociales como la clase, la etnicidad y la sexualidad (todos ellos negociados histórica y geográficamente). En mi ejemplo de las mujeres chinas, cuando las animaba a hablar de sus amistades y sus estructuras de apoyo personal, solo una mujer admitió tener principalmente amigos chinos. Es interesante que las otras mujeres no solo hablaran de manera entrañable de sus amigos blancos sino que no mostraban ningún signo de que tuvieran amistades chinas cercanas en su localidad. Una mujer en particular describió cómo dependía enormemente de sus amigos blancos cuando sufría la pérdida de algún familiar y sin embargo, no recibía ningún apoyo emocional de su propia comunidad (sus amigos chinos). En términos de comunidad, tenía claro que formaba parte de la misma comunidad que sus amigos chinos, y se refería a sus amigos blancos como *outsiders* [extraños] (reflejando así las formas de pensamiento dominantes). Sin embargo, si interpretáramos su testimonio de una forma no racializada y escucháramos su perspectiva como mujer que ha transgredido los límites raciales en su círculo de amistades, podríamos decir que en realidad sí recibió apoyo de su propia comunidad (es decir, mujeres recién casadas con niños pequeños en edad escolar). Aparte de su ascendencia común china, no tenía nada en común con sus amigos chinos a los que veía una vez a la semana. Las cosas en común que compartimos como mujeres no siempre están marcadas por la «raza». Otros componentes sociales como las experiencias compartidas del embarazo, de criar a los hijos, la maternidad, el matrimonio, los pensamientos políticos o religiosos y las formas de vida tienen tanta importancia como la «raza» en la construcción de las relaciones sociales y en nuestra situación social como mujeres.

Solo al elegir otorgar privilegios a la racialización de mí misma y a la de los participantes en mi investigación, puedo decir que, como mujer china que investiga a otras mujeres chinas, compartimos la misma identidad y pertenecemos al mismo grupo. En el momento en el que admitimos la posibilidad de que existan otras categorías sociales simultáneas, la pertenencia al grupo se convierte continuamente en algo renegociable. Por ejemplo, como parte de mi trabajo de investigación, intenté acceder a un grupo de mujeres chinas de Hong Kong

para entrevistarlas y, cuando tuve el primer contacto por teléfono con la líder del grupo, me quedé consternada al descubrir que era reacia a que yo asistiera a las reuniones del grupo. Sin embargo, cuando me di cuenta de que no podía verme físicamente a través del teléfono y que había asumido por mi nombre anglicanizado y mi acento escocés local que era caucásica, me declaré específicamente como china. En ese momento su respuesta cambió radicalmente: «¡Oh! Si eres china, entonces eres más que bienvenida. Estaré encantada de verte el próximo martes». Estaba claro que ya que mi estatus como mujer china me proporcionaba el derecho inmediato de acceder a aquel grupo, en realidad no se me permitía pertenecer a tal grupo hasta que aceptara en secreto el mito de la autenticidad étnica y confesara mi «verdadera» identidad china. Dada la ausencia de indicadores visibles y conversacionales (mi color de piel y mis rasgos, y mi elección de lengua, acento y nombre) mi aparente identidad me permitía, de manera involuntaria, hacerme pasar por «blanca» y al mismo tiempo, la líder del grupo tenía la capacidad de decidir que yo no pertenecía a su grupo. La construcción propia de una realidad diferente por parte la otra mujer volvió a demostrar que había una subjetividad paralela y que nuestras subjetividades individuales eran igualmente dependientes de dos «realidades». Mientras que yo la estaba «otreizando» como un potencial sujeto de investigación, ella, por su parte, me estaba «otreizando» como una potencial intrusa en su grupo. Debido a nuestra situación específica dentro de la historia colonial británica, esta mujer china de Hong Kong tenía una composición étnica completamente diferente a la mía y, por lo tanto, nuestro origen chino, de manera aislada, no podía asumirse automáticamente como un rasgo común. Aún así, gracias a esta premisa pude acceder a un grupo del que de otra manera hubiera sido excluida. En este caso, ella había cambiado el límite imaginario que delimitaba el origen chino para dejarme entrar en el grupo. Desde ese momento, he visto trazarse muchas otras líneas imaginarias basadas en la sexualidad, la clase, la religión, la nacionalidad, la etnicidad y la política, y he sido continuamente excluida o incluida dependiendo de las circunstancias.[37]

[37] En Ang-Lygate, «Walking from a dream of Chinese Shadows», *Feminist and Psichology*, vol. 6, núm. 1, pp. 56-60, 1996, debato cuestiones relacionadas con la *standpoint methodology* [metodología basada en la «teoría del punto de vista» que volvió a surgir entre la década de los setenta y ochenta como una teoría crítica feminista sobre las relaciones entre el conocimiento y las relaciones de poder, y también como una guía para mejorar los proyectos de investigación (Harding, «How Standpoint Methodology Informs Philosophy of Social Science», en Turner y Roth, *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, 2002) que surgen en el contexto de ser una mujer china que investiga a otras mujeres chinas. También es interesante cómo mi identidad *nonya*, visible principalmente por una falta de familiaridad con el lenguaje chino correcto, ha contribuido significantemente a construir mi estatus de extranjera dentro de la comunidad local china. No puedo «pasar» por étnica cien por cien, sea lo que sea lo que esto signifique.

Ser invisible no es un estado natural

El fracaso de reconocer la diversidad también esconde la realidad de que el color de piel «más claro que negro» puede darle a algunas mujeres que pertenecen a una minoría étnica la opción de integrarse y «pasar» por blancas.[38] A su vez, este dudoso privilegio existe a expensas de permanecer «invisible, como un fantasma, sin identidad, sin comunidad, totalmente alienada […] unida, pero totalmente sola y en los márgenes de nuestra sociedad».[39] Todas las mujeres filipinas a las que entrevisté estaban casadas con caucásicos británicos y tenían hijos mestizos. Puede que no sea casual, pero en todos estos casos, dichas mujeres se identificaban como cristianas o católicas practicantes. Aunque su color de piel las clasifica como «no blancas» y el *passing*[40] no pueda aplicarse en el sentido físico habitual, como puede ocurrir en el caso de sus hijos, me pregunto si la combinación del matrimonio dentro de una sociedad blanca, la adopción de nombres anglicanizados y su identificación activa con lo que se percibe como una religión occidental, les permite adoptar un estatus simbólico de blancas. Sospecho que estos factores han tenido una mayor importancia en la integración de estas mujeres en la vida británica que la fluidez de su inglés o la familiaridad con la cultura británica. El *passing* depende de una serie de indicadores, visibles y conversacionales, y cuando los marcadores visibles como el color de piel, los nombres extranjeros o la vestimenta étnica se eliminan o se esconden, una persona que no es blanca puede pasar como parte de la «actual normatividad de la blancura».[41] En términos conversacionales, es lo que se oculta lo que permite «pasar por» y la identidad diaspórica se centra en una complicada subjetividad que negocia constantemente su manera de evitar la exposición y el posible rechazo.

---

[38] El fenómeno del cromatismo (que le atribuye mayor valor a las personas dentro de una misma raza sobre la base de la claridad de su color de piel) no se debate en este artículo, pero Virginia Harris, «Prison of Colour», en Featherton (ed.), *Skin Deep: Women Writing on Colour, Culture and Identity*, Freedom (Cal.), Crossing Press, 1994, critica esta forma de racismo interno.

[39] Quintanales, *op. cit.*, 1983, pp. 153-154.

[40] Literalmente «pasar por». Término utilizado para referirse a las personas que siendo parte de un grupo racial intentan ser aceptadas en otro grupo racial diferente.

[41] J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of «Sex»*, Nueva York, Rotledge, 1993, p. 170 [ed cast.: *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003].

Algunas formas de otredad se consideran apropiadas y son toleradas porque apoyan y perpetúan relaciones desiguales de poder, por ejemplo, cuando la «autenticidad» está delimitada y controlada por un discurso occidental dominante. Pero cuando se articulan otras formas de otredad que rompen los límites de los cercos identitarios dominantes ya definidos, éstas son percibidas como subversivas y por lo tanto, son rechazadas o reprimidas. Trinh habla de las «Otras inapropiables / inapropiadas» que se oponen a las definiciones de su otredad por Otros e insisten en definir la diferencia desde sus propias perspectivas.[42] Por ejemplo, Maxine Hong Kingston rompió el silencio y empezó a desmantelar los estereotipos populares de las mujeres chinas cuando retrató las identidades fracturadas y las consciencias fragmentadas como parte de sus propias experiencias como hija de una mujer inmigrante nacida en Estados Unidos.[43] Su libro se convirtió en un *best-seller* en numerosas ocasiones y aún así, aunque cada vez más y más mujeres chinas como Kingston han empezado desde entonces a escribir acerca de sus propias experiencias de la diáspora y sobre su localización específica y su negociación dentro de la sociedad occidental, el hecho es que, todavía, estas declaraciones sólo pueden tolerarse en la ficción pero no como parte de la realidad cotidiana. Desafortunadamente, aunque el concepto de la «Otra inapropiable / inapropiada» no es sólo un constructo ficticio, y estas mujeres son parte de la experiencia de la diáspora, estas realidades son, en su mayor parte, invisibles.

Muchas de las mujeres inmigrantes a las que entrevisté hablaban de su necesidad de ajustarse a las normas sociales (como madres, esposas o hijas) como una forma de «supervivencia» y contaban que tenían que silenciar los rasgos de sus identidades que, antes de que inmigraran, expresaban libremente, para así poder encajar en la sociedad. Por ejemplo, para las mujeres chinas es costumbre mantener su apellido al casarse, sin embargo, la sociedad británica presupone que las mujeres (especialmente las chinas, quienes son vistas como mujeres sumisas) adopten el apellido de sus maridos. Así, algunas mujeres chinas que quieren evitar el «estigma» de la cohabitación que implica tener un apellido diferente al de su marido, sienten la necesidad de ajustarse a las costumbres occidentales y de abandonar el suyo propio.[44]

---

42 Trinh, *When The Moon Waxes Red…*, *op. cit.*, 1991, p. 74.

43 Maxine Hong Kingston, *The Warrior Women: Memoirs of a Girlhood Amongst Ghost*, Londres, Pan Book, 1981.

44 Cada vez es más aceptable en la sociedad británica que las mujeres mantengan su apellido incluso después del matrimonio, pero si no existen instrucciones específicas al respecto, las instituciones educativas, legas y financieras todavía asumen que una mujer casada abandona su

Otro ejemplo de este tipo es el hecho de adoptar nombres anglicanizados. Como yo, más del noventa por ciento de las mujeres a las que entrevisté tenían nombres anglicanizados, bien porque se los habían puesto, bien porque los habían adoptado ellas mismas; por lo tanto, no utilizaban sus nombres chinos. Además, en el caso de mujeres casadas con hombres caucásicos y que también han adoptado sus apellidos, esta invisibilidad es incluso más insidiosa, ya que se esconden detrás de nombres como Anne McDonald, Julie MacNabb o Michelle Lawson.[45] Las prácticas de nombramiento eurocéntrico nos hacen invisibles entre nosotras, robándonos las identidades que teníamos antes de inmigrar, limitando así las posibilidades de reconocernos mutuamente, así como de afirmar y ratificar nuestras identidades diaspóricas.

La asimilación basada en el *passing* no es sólo una experiencia muy costosa a nivel físico sino también una experiencia agotadora puesto que depende de la constante negociación de qué respuesta se necesita, averiguando lo que es apropiado y reprimiendo lo inapropiado. Tanto si se practica conscientemente como si no, la asimilación basada en el *passing* es una experiencia de la diáspora que aún queda por explorar desde una perspectiva feminista. En el caso particular de las mujeres chinas y filipinas de la diáspora exiliadas de su cultura de «origen», la dimensión espiritual de las pérdidas psicológicas y de las separaciones se convierte en un factor sólido en la constitución de su construcción social. La ausencia de estructuras de apoyo familiar locales y su dependencia del marido, no solo a nivel económico sino también en relación con su estatus de inmigrante, son factores extremadamente importantes a la hora de asegurar la conformidad. Pero es esta «re-dislocación» física, junto con el estatus de extranjera-nativa y su polifónica «consciencia oposicional», la que en realidad desafía la idoneidad y la adecuación de las formas actuales de conceptualizar las identidades y las subjetividades dispóricas.[46] Es necesario que se llenen los espacios silenciados, o como señala Mitsuye Yamada: «Tenemos que alzar la voz un poco más, incluso si como ellos dicen: "Es impropio de ti"».[47] Reconocer finalmente nuestra propia invisibilidad es estar al fin en el camino hacia la visibilidad. La invisibilidad no es un estado natural para nadie.

propio apellido en favor del de su marido.

45 Por motivos de confidencialidad, estos nombres son pseudónimos.

46 Chela Sandoval, citada en Kaplan, «Desterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse», *Cultural Critique*, núm. 6, 1987, p. 187.

47 Mitsuye Yamada, «Invisibility is an Unnatural Disaster: Reflections of an Asian American

Reflexiones finales: más allá de la «corrección»

A veces la adopción indiscriminada del lenguaje «políticamente correcto» cierra formas de pensamiento en vez de abrirlas a las posibilidades de entendimiento de las diferentes experiencias de las mujeres. Por lo tanto, términos como «negra», *negra* o negra deben utilizarse con cuidado, no solo por razones de corrección y estrategia política, sino también para permitirnos apreciar la complejidad y los aspectos multidimensionales de las identidades de las mujeres. Más importante aún, al utilizarlos, no debemos perder de vista nuestro objetivo de trabajar conjuntamente hacia la transformación social (satisfacer las necesidades de las mujeres). Me gustaría pensar que la capacidad para tratar con la diferencia está en el centro de la supervivencia del feminismo como movimiento de cambio social. Al mantener el término «mujeres», ya no insistimos en una homogeneidad universal basada en el género, ya que estamos aprendiendo a reconocer las diferencias y la diversidad en otros aspectos sociales como la clase, la «raza», la sexualidad, la nacionalidad o las capacidades. La solidaridad entre todas las mujeres es un ideal utópico y siempre que lo siga siendo, será estratégico para nosotras continuar luchando juntas como «mujeres». Pero ésta ya no es una estrategia espontánea, es decir, tenemos el espacio para poder examinar las complejidades y contradicciones sin perder de vista los ideales feministas de hermandad, justicia social y liberación de la opresión.

Del mismo modo, considero que es el momento de que la identidad «negra» se desenmascare de igual forma como una estrategia útil, pero nada más. Como una forma de esencialismo estratégico que tiene el poder de movilizar a las personas, pero también como una estrategia que no debe confundirse con el esencialismo sustancial que reprime las expresiones de pluralidad.[48] Se ha malgastado mucho esfuerzo en el control ideológico a expensas de desatender el compromiso feminista de salir de las formas de vida opresivas. A la hora de sugerir un camino que fuera más allá de los juegos *IDPOL*, Judith Butler presenta una estrategia adicional de repetición subversiva que interrumpe los procesos que definen y fomentan el posicionamiento identitario una y otra vez.[49] Aunque las observaciones de Butler se hicieron principalmente dentro del contexto de la

Woman», en *This Bridge Called My Back…*, *op. cit.*, 1983, p. 40.

48 Spivak, «In a Word: Interview», en *Outside in the Teaching Maching, op. cit.,* 1993.

49 Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subvertion of Identity*, Londres, Routledge, 1990 [ed. cast.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007].

identidad de género y la teoría *queer*, también pueden aplicarse a este contexto, estableciendo los términos políticos a través de los cuales se articula la identidad diaspórica. A su vez, bell hooks reclama la práctica y el fomento de una «negritud postmoderna» que desafíe los paradigmas coloniales de la identidad «negra» (identidad unidimensional que refuerza la supremacía blanca) y rechace las nociones de «autenticidad».[50] Aunque este hecho nos obliga a «volver a articular las bases de los vínculos colectivos», también hace posible el reconocimiento de las múltiples experiencias de la diáspora. O como señalan Sneja Gunew y Anna Yeatman: «Los días de solidaridad excluyente como una estrategia irreflexiva hace mucho que pasaron […] es necesario recalcar los peligros inherentes de determinados métodos para hacer hueco a la diferencia […] tenemos que permanecer alerta ante sus operaciones».[51]

Al comienzo de este texto, Trinh señalaba que «la Luna nueva […] no puede verse de ninguna manera».[52] Pero, la mitad oscura que mira a la Tierra no es un estado antinatural de la Luna, y el hecho de que esta parte oculta no pueda verse desde la Tierra solo nos recuerda que esto ocurre únicamente desde la perspectiva de la Tierra. Los territorios inexplorados de la deslocalización son como la Luna «nueva», no son nuevos, y son desconocidos únicamente porque no se pueden ver desde la perspectiva del discurso dominante (feminista incluido). Las realidades y las experiencias de la inmigración de muchas mujeres chinas y filipinas de la diáspora no han sido reflejadas durante mucho tiempo porque la otredad inapropiable en la que insisten ilustra la pobreza de las categorizaciones basadas en definiciones neocolonialistas. Lo interesante del relato de Namjoshi de la burra azul es que al final de la historia, los habitantes del pueblo que pensaban que las burras blancas eran mejores que las azules, y que ahora supuestamente aceptaban a la burra tal y como era, seguían jugando al juego de los colores (le traían flores azules). Yo creo que la burra hubiera preferido que le trajeran zanahorias, del color que fueran.

[50] bell hooks, «Postmodern Blackness», en *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Boston, (Mass.), South End Press, 1991, p. 29.

[51] Sneja Gunew y Anna Yeatman, *Feminism and the Politics of Difference*, St. Leonard (NSW), 1993, p. xxiv.

[52] Trinh, *op. cit.*, 1991.

Agradecimientos

La autora quiere dar las gracias a Shirley Geok-lin Lim y a Stevi Jackson por su apoyo.

mapas

19. *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*
Dipesh Chakrabarty, Achille Mbembe, Robert Young, Nirmal Puwar, Sandro Mezzadra, Federico Rahola, Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty ...
288 pp., 22 euros.

20. *Producción cultural y prácticas instituyentes*
Líneas de ruptura en la crítica institucional
transform
245 pp., 15 euros.

21. *Postmetrópolis*
Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones
Edward S. Soja
594 pp., 35 euros.

22. *Mil maquinas*
Breve filosofía de las máquinas como movimiento social
Gerald Raunig
126 pp., 10 euros.

23. *Deseo (y) libertad*
Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva
Montserrat Galcerán
208 pp., 14 euros.

24. *Código 2.0*
Lawrence Lessig
568 pp., 26 euros.

25. *Movilización global*
Breve tratado para atacar la realidad
Santiago López Petit
148 pp., 12 euros.

26. *Entre el ser y el poder*
Una apuesta por el querer vivir
Santiago López Petit
280 pp., 16 euros.

27. *La gran crisis de la economía global*
Mercados financieros, luchas sociales y nuevas escenarios políticos
A. Fumagalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, A. Negri y C. Vercellone
182 pp., 14 euros.

28. *La Universidad en conflicto*
Capturas y fugas en el mercado global del saber
Edu-Factory y Universidad Nómada (comps.)
164 pp., 10 euros.

29. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*
Hacia un nuevo paradigma de acumulación
Andrea Fumagalli
342 pp., 25 euros.

30. *Cartografías de la diáspora*
Identidades en cuestión
Avtar Brah
297 pp., 22 euros.

31. *La abeja y el economista*
Yann Moulier Boutang
297 pp., 22 euros.

32. *Mundo Braz. El devenir-mundo de Brasil y el devenir-Brasil del mundo*
Giuseppe Cocco
254 pp., 17 euros.

útiles

1. *A la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*
Precarias a la deriva
274 pp., 12 euros.

2. *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*
Derive Approdi, Posse, Colectivo Situaciones, Colectivo Sin Ticket, Grupo 116...
280 pp., 12 euros.

3. *La empresa total*
Renato Curzio
114 pp., 10,8 euros.

4. *Madrid. ¿La suma de todos? Globalización, territorio, desigualdad*
Observatorio Metropolitano
704 pp., 24 euros.

5. *Barómetro social de España*
Colectivo Ioé
472 pp., 25 euros.

6. *Innovación en cultura*
Yproductions
222 pp., 14 euros

7. *¿Por nuestra salud? La privatización de los servicios sanitarios*
CAS Madrid (Comps.)
166 pp., 12 euros.

8. *Micropolíticas de los grupos. Para una ecología de las prácticas colectivas*
David Vercauteren, Olivier «Mouss» Crabbé, Thierry Müller
284 pp., 12 euros.

9. *Fin de ciclo. Financiarización, territorio y sociedad de propietarios en la onda larga del capitalismo hispano (1959-2010)*
Isidro López Hernández y Emmanuel Rodríguez López
506 pp., 24 euros.

10. *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*
Jaron Rowan
191 pp., 14 euros

11. *Conflicto y reforma en la educación (1986-2010) Los años decisivos: de la rebelión estudiantil a las consecuencias de la LOGSE*
Jose Ramón Rodríguez Prada
176 pp., 12 euros

12. *Spanish Neocon*
Observatorio Metropolitano
216 pp., 12 euros

13. *Tratado para radicales. Manual para revolucionarios pragmáticos*
Saul Alinsky
206 pp., 15 euros